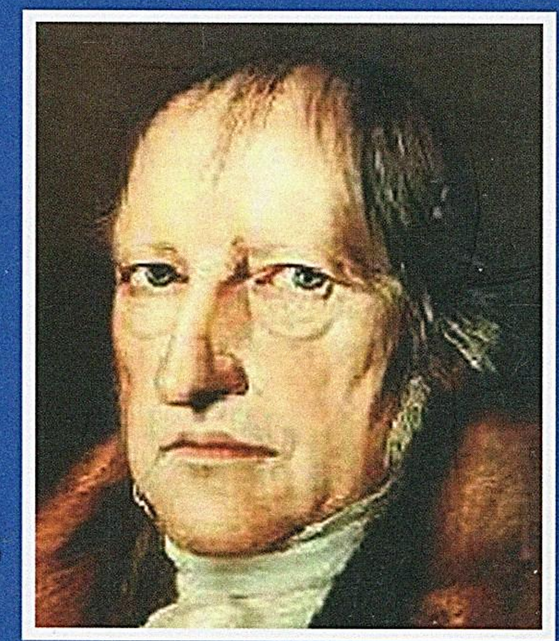
6 المكتبة الهيجلية





ترجمة وتقديم وتعليق
د. إمام عبد الفتاح إمام

موسوعة العلوم الفلسفية





موسوعة

العلوم الفلسفية

- هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية

(المجلد الأول)

- الطبعة الثالثة ٢٠٠٧

- الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : ٤٧١٣٥٧ / ٠٠٩٦١/١ ـ ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ ـ ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

E mail : kansopress@hotmail.com

هيجل

موسوعة العلوم الفلسفية

ترجمة وتقديم وتعليق

د. إمام عبد الفتاح إمام



* المكتبة الهيجلية: بإشراف الدكتور، إمام عبد الفتاح إمام.

مقدمة الترجمة العربية

أولاً: «الموسوعة».. من الخارج:

الكتاب الذي نقدم للقراء اليوم في سلسلة «المكتبة الهيجلية» هو نص هام من نصوص هيجل: وهو كتابه الشهير: «موسوعة العلوم الفلسفية في إيجاز»، وهو الكتاب الثالث في الترتيب الزمني لكتب أربعة هامة أصدرها هيجل في حياته وهي:

١ ـ «ظاهريات الروح».
٢ ـ «علم المنطق».
٣ ـ «موسوعة العلوم الفلسفية».
٤ ـ «أصول فلسفة الحق».

أصدر الكتاب الأول ـ «ظاهريات الروح» ـ في يينا عام ١٨٠٧ حيث توّج به فترة عمله الجامعي في هذه المدينة، وأتمّه في الليلة السابقة لمعركة يينا (١٣ أكتوبر ١٨٠٦) ومدفعية نابليون بونابرت تدكّ المدينة الصغيرة فتسقط مترنحة تحت أقدام القوات الفرنسية معلنة سقوط الامبراطورية الألمانية. أمّا الكتاب الثاني (علم المنطق) فقد أصدره عندما كان مديراً للمدرسة الثانوية «نورمبرج» حيث لبث في هذا المنصب ثماني سنوات (١٨٠٨ ـ ١٨١٦)، وبعد أن كتب إليه نيثامر... Niethammer ـ الذي كان يحتل مركزاً مرموقاً في التربية والتعليم في إقليم بفاريا... Bavaria يُلِحُّ عليه في تأليف كتاب في المنطق يستخدمه الطلاب في المدارس. لكن الاقتراح لم ينل إعجاب فيلسوفنا الذي كان مذهبه يتشكل بخطى وئيدة وعميقة في آن معاً. فلقد أصدر «ظاهريات الروح» التي وصفها بأنها مقدمة

المذهب أو هي بمثابة «المدخل إليه»، وهو الآن بحاجة إلى أن يضع الأسس العقلية لهذا المذهب، بحاجة إلى أن يكتب عن المنطق الهيجلي، لا عن المنطق الصوري، ولهذا لم يجد حرجاً في أن يرد على صديقه رافضاً دعوته ـ كتب هيجل في رده على نيثامر يقول: «هناك كتب مدرسية كثيرة في المنطق التقليدي، وهي كافية. ومع ذلك فإن هذا الموضوع ليس من الموضوعات التي يمكن أن تظل على ما هي عليه باستمرار. وإن كان أحد لا يستطيع أن يعمل منه شيئاً: إنه أشبه بالمتاع الذي تتوارثه الأجيال. أمّا البديل الذي مسّت إليه الحاجة فلم يظهر بعد. ومن هنا ظلت القواعد القديمة كلها سارية المفعول. ويمكن كتابتها في صفحتين اثنتين. وليست كل إضافات تفصيلية تجاوز هاتين الصفحتين سوى تدقيقات «إسكولائية» عقيمة. أمّا اتساع هذا المنطق فهو يتمّ من زوايا سيكولوجية تافهة». ومن هذه الرسالة يتضح أن رفضه الكتابة في المنطق الصوري كان بسبب انشغاله بضرب جديد من المنطق يرسي قواعد المذهب، ولهذا ليس في استطاعته التفكير في موضوعات المنطق التقليدي القديمة بعد أن سار خطوات طويلة في مشروعه الجديد. ترى: أيمكن لِمَنْ ظلَّ سنوات طويلة يبني بيته في الذكرى إلى جانب أوكار النسور، وعاش سنوات يتنسم نسيم الهواء الطلق فوق أعالي الجبال، أتراه يَقْدر الآن على أنْ يتغذى من جثث الأفكار الميتة، أو تأملات المحدثين المجهضة، أو ينبت في هواء فاسد مع هذيان وثرثرة فارغة؟... ولم تلبث أن تمخضت ثورته هذه على أنماط التفكير القديم عن صدور المجلد الأول من المنطق الكبير (علم المنطق) في جزأين عام ١٨١٢ ـ ١٨١٣ ثم صدر المجلد الثاني بعد ذلك بثلاث سنوات عام ١٨١٦. ولقد عُدَّ هذا العمل، بحق، الأساس العميق الذي أُقيمت عليه الفلسفة الهيجلية بأسرها، وقد استهدف إعادة تجميع الأفكار السابقة كلها، أو إقامة نسق «لكومنولث الأفكار»! فهو لا يُقدِّم نقداً مثل كانط، ولا مبدأ مثل فشته، ولا نظرة الطائر على حقول الطبيعة والتاريخ مثل شلنج، وإنما يحاول أن يقوم بمهمة شاقة وعسيرة وهي: إعادة تركيب شذرات «العقل الكلي»، خطوة خطوة، في شمول كلي واحد. إنه

«إسكولائية»، إن كانت الإسكولائية تعني المذهب المطلق الشامل لكل شيء، لكنه قبل ذلك، احتجاج ضد المذاهب القديمة، وضد أولئك الذين حاولوا ردّ اعتبارها في نظرية كانطية شاملة[1].

أمّا الكتاب الرابع: «أصول فلسفة الحق في إيجاز» فقد أصدره هيجل عام ١٨٢١، وهو في قمة مجده في برلين حيث عمل أستاذاً ثم مديراً لجامعتها، وحيث مكّنت الهيجلية لنفسها، وتكونت العصبة الأولى من الهيجليين المتحمسين، وتوّجت عملها باجتماع عقدته في منزل هيجل نفسه (يوليو عام ١٨٢٦) وقررت تشكيل «جمعية للنقد العلمي» وإصدار جريدة هيجلية خاصة باسم «حوليات النقد العلمي».

تلك كانت نبذة قصيرة عن الكتب الثلاثة الأخرى التي أصدرها هيجل في حياته إلى جانب كتابنا الحالي «موسوعة العلوم الفلسفية بإيجاز» الثالث في الترتيب الزمني فما شأنه هو الآخر؟. ربما أسهل مدخل للحديث عنه هو أن نسأل أنفسنا ما هي مسألة «الإيجاز» هذه أو «الصورة الموجزة» التي ألحقها هيجل بالعنوان الرئيسي للكتاب الحالي على نحو ما سيفعل أيضاً في كتابه «أصول فلسفة الحق في إيجاز»؟. للإيجاز والملخصات هذه قصة لا بدّ أن يعرفها القارىء حتى تكتمل الصورة في ذهنه. وربما ألقت العبارة التي افتتح بها هيجل تصديره «لفلسفة الحق» الضوء هنا على مسألة «الموجز» أو «المجمل» هذه يقول: «لقد كان الدافع المباشر لنشر هذا المجمل هو الحاجة إلى أن أضع بين يدي مستمعيَّ خيطاً مرشداً إلى محاضراتي في «فلسفة الحق» التي ألقيها طبقاً لوظيفتي الرسمية»[2]. فهو إذن يكتب «موجزاً» للمادة التي يحاضر فيها. ولقد كان ذلك واضحاً أيضاً في العنوان التفصيلي لكتابنا الحالي: «موسوعة العلوم الفلسفية في صورة موجزة: بقصد استخدامها في المحاضرات». ويقول عنه هيجل أيضاً ما قاله في فلسفة الحق: «الدافع لنشر هذا الكتاب هو الحاجة إلى أن أضع بين

(١) William Wallace: Preface to his English Translation P. Xiii

(٢) انظر ترجمتنا العربية لـ «أصول فلسفة الحق» المجلد الأول ص ٦٩، العدد الخامس من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير، بيروت ١٩٨٣.

يـدي طلابي كتـاباً مـدرسياً عن المحـاضـرات التي أُلقيهـا في قـاعـات الدرس. . . »[٣].

لقد مهّد «علم المنطق» الطريق أمام هيجل للانتقال من ثـانويـة «نورمبرج إلى جامعة هايدلبرج» أستاذاً للفلسفة خَلَفاً لـ ج. هـ. فريز. . Fries وهو في السادسة والأربعين من عمره. لكن المشكلة التي صادفته بمجرد وصوله إلى هذه الجامعة هي الحاجة إلى وجود «ملخص» أو «موجز» أو «مجمل» يعتمد عليه في المحاضرات التي يلقيها على طلابه. لقد بدأ التدريس في ٢٨ أكتوبر عام ١٨١٦ بمحاضرة عامة كانت بمثابة مدخل لدروسه، وكان عليه أن يلقي عشرة دروس أسبوعياً مدة كل منها ساعة: أربعة منها حول: موسوعة العلوم الفلسفية، وكانت العادة المتبعة أن يعتمد الأساتذة الألمان في ذلك الوقت على كتب مدرسية تُعدّ بمثابة المجمل، أو هي ملخصات أو موجزات. . . Compendia لدروسهم التي يلقـونها في الجامعة. وعلى الرغم من أن فيلسوفنا قد نشر كما ذكرنا مجلدات هامة حول «ظاهريات الروح»، و«علم المنطق»، لكنها كانت، للأسف «مجلدات» أي على العكس تماماً من الملخصات المطلوبة للتـدريس الجامعي في ذلـك الوقت.

ولكي نفهم المشكلة التي صادفته في «هايدلبرج» فإننا يمكن أن نلقي نظرة سريعة على المحاضرات التي كان يتبعها كانط. . . Kant: لـقد كان يعتمـد، أسـاسـاً، في محـاضـراتـه عـلى ملخصـات مـايـر. . . Meier، وباومجارتن. . . Baumgarten، وأشنفـال. . . Achenwall، وإبرهنـد. . . Eberhand وغيرهم. . لأن استخدام هذه الكتب المدرسية كان أمراً شائعاً في الجامعات الألمانية، بصفة عامة، حتى أن الوزير فون زيدتس. . . Von Zeditz، الذي أهداه كانط كتابه «نقد العقل الخالص»، كان ينصح أساتذة جامعة كونجسبرج عندما يجتمع بهم بقوله: «إن أسوأ الملخّصـات هو، بالتأكيد، خير من لا شيء. وإذا كان الأساتذة يمتلكون قدراً كبيراً من

---

(٣) Quated by Walter Kaufmann in his: Hegel: Reinterpretation P. 218 University of Notre Dame Press 1978.

الحكمة ففي استطاعتهم نقد مؤلفي هذه الملخصات كما يشاؤون، أمّا عن المحاضرات عن طريق الإملاء. . . Dictata فهو أمر ينبغي الامتناع عنه». وكان كانط في محاضراته في ثمانينات وتسعينات القرن الثامن عشر يتابع «مؤلفي الملخّصات»، وينقدهم، ويعارضهم، أكثر مما يتفق معهم[٤].

كانت تلك، إذن، هي العادة في ذلك الوقت في الجامعات الألمانية أن يكون هناك «كتاب مدرسي»، يعتمد عليه الأستاذ المحاضر وله أن يُعلّق عليه أو ينقده أو يعارضه كما يشاء. وكثيراً ما لم يكن الموجز الذي فرض على كانط أن يستخدمه غير مناسب ليعرض الأفكار والمذاهب ويناقشها بل ويعارضها ويفنّدها إن اقتضى الأمر.

ولهذا كان يحضر معه في المحاضرة. . كراسة إلى جانب «الموجز» كتب فيها ملاحظاته، وأشار في هامش «الموجز» إلى هذه الملاحظات.

وتشهد على صحة ذلك الموجزات التي وجدت في مكتبته بعد وفاته. وقد قال بنو أردمن إنه «شاهد موجز «الميتافيزيقا» لباومجارتن الذي كان في مكتبة كانط، وإنه استنتج من تعليقاته على هامش الكتاب أنه كان متحرراً من الالتزام بما في كتاب باومجارتن. . الخ[٥]. أمّا بالنسبة لهيجل فقد كانت هذه هي مشكلته بعد أن وصل ليحاضر في جامعة «هايدلبرج»، لا بدّ من وجود كتاب مدرسي يعتمد عليه طلابه، وليس لديه مثل هذا الكتاب. لقد ظلّ يُعلن عندما كان يدرس بجامعة يينا. . . Jena عن قرب صدور كتاب يأمل أن يستعين به في محاضراته، لكن الكتاب الموعود لم يظهر طوال فترة بقائه في «يينا». وكان يعتمد، وهو يحاضر، على طريقة الإملاء. . . Dictata. واستمر يتابع هذه الطريقة من التدريس عندما كان مديراً للمدرسة الثانوية في «نورمبرج».

وكثيراً ما كان يُملي على الطلاب فقرات موجزة ثم يوسّعها ويطوّرها

---

(٤) Wallter Kaufmann: «Hegel: A Reinterpretation» P. 217

(٥) امانويل كانط تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٤٠ ـ ٤١ الناشر وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٧.

في محاضراته، وكان بعض هؤلاء الطلاب يكتب الفقرات وشرحها ويعطيها له ليصححها. ولقد عثر روزنكرانتس... Rosenkranz، تلميذ هيجل المخلص، على مجموعة من الكراسات تحوي على كثير من الفقرات والملاحظات مع شروح وتصحيحات عندما زار أرملة هيجل في برلين، وقد قام بترتيبها وتنظيمها ونشرها عام ١٨٤٠ في المجلد الثامن عشر من مجموعة مؤلفاته تحت عنوان: «المدخل الفلسفي... Philosophische Propadeutik».

أمّا الآن بعد أن وصل إلى منصب جامعي كان يحلم به فقد أراد أن يبتعد عن الإملاء ويستعين بكتاب مدرسي، ولقد أصدر حتى الآن مجموعة ضخمة من المؤلفات: «ظاهريات الروح» ومجلدات المنطق الثلاثة وبالتالي فقد نحا بالفلسفة منحى جديداً تماماً يختلف عن مسارها حتى كانط، وهو إن لجأ إلى «الملخصات» الموجودة لا بدّ أن ينقدها ويقدمها من زاوية مذهبه هو، ومن ثمّ فإن عليه أن يدخل في معارك فرعية مع أصحاب هذه الملخصات. وكان في «يينا»-قد دخل بعض هذه المعارك الفكرية مع «كروج... Krug»، «وشولتسه... Schulze» في المقالات التي نشرها في مجلة النقد الفلسفي التي أصدرها بالتعاون مع شلنج(٦). لكنه لا يريد أن يهبط مرة أخرى إلى هذا المستوى وإنما يريد أن يتفرّغ لعرض مذهبه وشرحه. ومن هنا فقد عاد مرة أخرى إلى طريقة إلقاء المحاضرات عن طريق الإملاء، واستمر فيها لمدة عام أنجز فيه، على عجل، ملخصاً لفلسفته ظهر عام ١٨١٧. ولقد أطلق على هذا الملخص العنوان الذي سبق أن ذكرناه: «موسوعة العلوم الفلسفية في صورة موجزة: بقصد استخدامها في المحاضرات». وكان الكتاب يقع في طبعته الأولى في حوالى ٢٨٨ صفحة، لكنه بعد عشر سنوات نشر الطبعة الثانية (عام ١٨٢٧)-

---

(٦) كتب هيجل مقالاً بعنوان «الحس المشترك وتناوله للفلسفة كما يظهر من تحليل مؤلفات السيد كروج... Herr Krug» كما كتب أيضاً: «مذهب الشك وعلاقته بالفلسفة: عرض لصوره المختلفة مع مقارنة بين الشك القديم والشك الحديث» وكان المقال نقداً لمذهب الشك عند شولتسه.

وكان في ذلك الوقت أستاذاً بجامعة برلين ـ فأضاف إليها، وتوسّع في المقدمة، وناقش الميتافيزيقا الدجماطيقية، والمذهب التجريبي، ومذهب الشك، وفلسفة كانط النقدية.. الخ فأصبح «الموجز» ضعف حجمه الأصلي، وإن ظلّ الأسلوب والعنوان بغير تغيير، كما أن الغرض من النشر ظل كما هو!.

ثم صدرت الطبعة الثالثة عام ١٨٣٠ (أي قبل وفاته بعام واحد) مزيدة ومنقحة! وفضلاً عن ذلك كله فقد كان هيجل لا يقنع في محاضراته «بالموسوعة» ككتاب مدرسي، بل كان يضيف ويعلّق، يشرح، ويسوق الكثير من الملاحظات ـ حتى قيل، بحق، إن الطريقة التي حاضر بها هيجل في هذا الموضوع، كانت تشكل طبعة رابعة! ومن ثم فعندما نشرت الموسوعة في مجموعة مؤلفاته أضاف الناشرون إلى نص فقرات هيجل مجموعة من الإضافات استخلصوها من المحاضرات وميّزوها بوضوح على أنها إضافات... Zusatze[٧]. وهكذا اتسعت الموسوعة «الموجزة» وتضخمت فأصبحت تقع في ثلاثة مجلدات تكاد تزيد صفحاتها عن ١٦٠٠ صفحة! فما بدأ ملخصاً موجزاً يستهدف أساساً أن يكون كتاباً مدرسياً يخدم طلاب الجامعة، اتسع، وأصبح يشمل مذهب هيجل كله! بل إن الجزء الأول من الموسوعة الخاص بالمنطق والذي يُسمى عادة «بالمنطق الصغير» زاحم المنطق الكبير بل بزّه في نواحٍ كثيرة أهمها الوضوح والإشراق حتى أصبح كل مَن يهتم بمنطق هيجل يتجه إلى هذا الكتاب!

لكن علينا ألّا نظن أن «موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل» تشبه دوائر

---

(٧) أغفل ج. جيبلان... J. Gibelin، للأسف، ترجمة هذه الإضافات، متبعاً نصيحة كونو فيشر... Fischer الذي كان يتشكك فيها، وينصحنا باستخدام الإضافات التي أُضيفت إلى المنطق بحذر ـ قارن: Précis De L'Encyclopédie Des Sciences Philosophiques «Traduit Par J. Gibelin» P. 5 - 6 J. Vrin - Paris 1952.

والواقع أننا، إذا ما اتبعنا نصيحة كونو فيشر أو غيره من المتشككين في الإضافات المأخوذة من كراسات الطلاب، لكان علينا أن نُسقط من مؤلفات هيجل أكثر من نصفها! فمحاضراته الشهيرة في تاريخ الفلسفة، وفي فلسفة التاريخ، وفي فلسفة الدين وفلسفة الجمال... الخ نشرت كلها من محاضرات طلابه بعد وفاته!

المعارف الأخرى. ففضلاً عن الاختلافات الهامة التي يسوقها هيجل في الفقرة رقم ١٦، ويقول فيها إن دوائر المعارف الأخرى تهتم، عادة، بحشد من المعلومات المتناثرة لا ينظمها مبدأ ولا يجمعها قاعدة ولا قانون حتى أن وحدتها ليست إلا وحدة مصطنعة: فالترتيب خارجي أو تجريبي، أو باختصار الترتيب لا يشكل نسقاً عضوياً - فضلاً عن ذلك، فإن موسوعة الفلسفة تستبعد ثلاثة أنواع من العلوم: فقه اللغة - وعلم الرنوك أو الشارات، وبعض العلوم الوضعية مثل «فقه التشريع» - أقول إنه رغم أهمية هذه الاختلافات، فإن «الموسوعة الهيجلية» ليست موسوعة حقيقية بالمعنى المتعارف عليه من هذا اللفظ، فهي مثلاً لا تعرض سوى مذهب هيجل نفسه فقط. صحيح أنه يظن أن فلسفته جمعت واستوعبت تاريخ الفلسفة كله، وبالتالي فإنه حين يعرضها فإنه في الوقت ذاته يعرض «الفلسفة» كلها - لكن ذلك كله لا يعبّر إلاّ عن وجهة نظره هو فحسب!

بقي أن أقول إنني اعتمدت في ترجمة هذا الكتاب على الترجمة الإنجليزية التي قام بها وليام ولاس... William Wallace (١٨٤٤ - ١٨٩٧) وهو من الهيجليين المخلصين الذين بذلوا جهوداً مرموقة في نشر الهيجلية في إنجلترا في أواخر القرن الماضي حتى قال عنه ميتس «لم يقم أحد بمثل المجهود الذي قام به ولاس... Wallace في تذليل صعوبة دراسة هيجل في إنجلترا. فقد خلع على هيجل ثوباً جديداً، جعله أقرب إلى النفوس والعقول في بلد يكره اللغة الثقيلة الغامضة التجريدية، ولا يثق بها[٨]».

وكان «ولاس» قد ترجم «الموسوعة» - الجزء الأول (الخاص بالمنطق) والثالث (الخاص بفلسفة الروح) وأسقط الجزء الثاني الخاص بفلسفة الطبيعة[٩] - وقد ظهرت ترجمة «ولاس» الإنجليزية لأول مرة عام ١٨٧٣

(٨) رودلت ميتس: «الفلسفة الإنجليزية: في مائة عام» الجزء الأول ص ٣٦٦ ترجمة د. فؤاد زكريا - دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٦٣.

(٩) قام أ. ميلر... Miller بترجمة «فلسفة الطبيعة»، كما أعاد نشر الجزأين السابقين مع إضافة بعض التعليقات مع تقديم ج. ن. فيندلي.. J. N. Findlay

وأعاد طبعها عام ١٨٩٢ أي قبل وفاته بسنوات قليلة. وقد قام بترجمة الإضافات التي أضافها تلامذة هيجل عندما نشروا الموسوعة وهي التي أسقطتها الترجمة الفرنسية.

وعلى الرغم من أنني اعتمدتُ أساساً على الترجمة الإنجليزية فإنني كنتُ أتابع الترجمة الفرنسية التي قام بها.ج. جيبلان... J. Gibelin وأصدرتها دار فيران... J. Virin، وأقارن بين الترجمتين لاسيما إذا ما غمض النص، أو غابت الفكرة الهيجلية. وأرجو أن أكون قد وفقت في صياغة هذه الفكرة في ثوب واضح بقدر ما تسمح به اللغة، وما تستطيع قدراتي المتواضعة أن تقوم به، من تقديم لهذا الفيلسوف العملاق إلى القارىء العربي الذي هو أحوج ما يكون إليه!

ثانياً: «الموسوعة». من الداخل:

الجزء الأول الذي نقدمه اليوم من الموسوعة يتضمن الفصول الستة الأولى من الكتاب الضخم، وهي كلها يمكن أن تُعدّ بمثابة مقدمات تمهيدية لمذهب هيجل بأقسامه الثلاثة على نحو ما تعرضه الموسوعة (المنطق ـ وفلسفة الطبيعة ـ وفلسفة الروح).

يقوم هيجل في الفصل الأول، وهو بمثابة المقدمة للكتاب كله ـ وعلى مدى ثماني عشرة فقرة، بتقديم فكرة عامة عن الفلسفة، والمعرفة الفلسفية: خصائصها ومميزاتها، وأوجه الاتفاق أو الاختلاف مع العلوم الأخرى، وأيضاً مع الدين الذي يعتقد هيجل أن الموضوع واحد في كليهما: «الحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها، بصفة عامة، موضوعات الدين فالموضوع في كليهما هو الحقيقة، بذلك المعنى السامي الذي يكون فيه الله، والله وحده هو الحقيقة» (فقرة ١). لكن الاختلاف بينهما واضح كذلك يقول: «الدين ضرب من الوعي تخاطب فيه الحقيقة كل الناس، على اختلاف درجة ثقافتهم، أمّا الوعي العلمي (الفلسفي) للحقيقة فهو ضرب خاص من هذا الوعي يشمل جهداً لا يقوم به كل الناس، بل قلّة منهم

فحسب. لكن المضمون واحد في الحالتين. وكما قال هوميروس عن بعض النجوم إن له إسمين: واحد بلغة الآلهة، وآخر بلغة البشر الفانين[١٠]. وتلك هي الحال نفسها في الجوهر الواحد أو المضمون الواحد فإن لـه لغتين: واحدة هي لغة الشعور والوجدان، لغة التصويـرات والتمثلات والفهم المحدود الذي يجعل مستقره في المقولات المتناهيـة والتجريـدات الناقصة. أمّا الأخرى فهي لغة الفكرة الشاملة العينية.[١١]». فإذا كان المضمون واحداً في الفلسفة والدين فإن طريقة معرفته مختلفة: فالمعرفـة الدينية تكتفي بالشعور أو الوجدان وتقف عند حدود الفكر المتناهية: «فالله خلق العالم في يوم مجهول من أيام الماضي، وهذا «تمثل» لأنه يعرض فكرة كلية، ولكنه يعرضها في صورة حسية، فعملية الخلق عبارة عن تصوير مستعار من العمليات التقنية والآلية للإنسان، وهذه تمثل أصل العالم على أنه حادث في الزمان، أي في أحـد أشكال التخارج التي تبدّى فيهـا الحس[١٢]». أمّـا المعرفـة الفلسفية، فهي عقليـة خالصـة، وهي تدرك اللامتناهي وهو يشمل في جوفه المتناهي في وقت واحد. وعلى هذا النحو يشرع هيجل في تحليل المعرفة الفلسفية، من حيث الصورة والمضمون في آن معاً، وهو في الفقرات الست الأولى من هذا الفصل يتحدث عن صورة المعرفة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن مضمون هذه المعرفة. وإذا كانت الصورة تعني دراسة للمنهج، في حين يعني المضمون دراسة الموضوع الذي تدرسه الفلسفة فإننا نستطيع أن نتساءل: ما هي السمات العامة للمنهج الفلسفي كما يتصوره هيجل؟

---

(١٠) جرت العادة عند اليونان، ثم عند الرومان فيما بعد، على إطلاق اسمين مختلفين للنجم الواحد أو الكوكب الواحد بحيث يكون أحد الإسمين معبراً عن تسمية بشرية والآخر تسمية الٰهية، كأنْ يقال عن الكوكب المعين مثلاً إنه «المريخ» (تسمية بشرية) وهو نفسه «الإله مارس» إله الحرب (تسمية إلهية) - أو عن نجم آخر أنه «الزهرة»، وهو «فينس» Venus الٰهة الحب والجمال، وقل مثل ذلك في «عطارد» إله التجارة والمكر. أو «زحل».. Saturn إله الزراعة، وكذلك «أورانوس»، و«جوبتر».. الخ.

(١١) قارن تصدير هيجل للطبعة الثانية من الموسوعة ص ٢٠ من الترجمة الفرنسية.

(١٢) ولتر ستيس: «فلسفة هيجل» المجلد الثاني «فلسفة الروح» ص ١٧٤ - ١٧٥ العدد الرابع من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير، بيروت عام ١٩٨٢.

نتمثل السمة الأولى للمنهج الفلسفي، في رأي هيجل، في تلك القاعدة الديكارتية الشهيرة: ألّا أسلِّم بشيء قط قبل البرهنة عليه، أو كما قيل في بعض الأحيان، بتعبير معاصر، إن على أية فكرة أن تحمل معها «أوراق اعتمادها» قبل أن تلج محراب الفلسفة! فلا شيء هنا يعتمد على أقوال الآخرين وافتراضاتهم، ولا شيء يمكن أن يُسلِّم به الوعي تسليماً طبيعياً، بل كل شيء لا بدّ أن يُبرهن عليه، وكل فكرة يقام عليها الدليل: حتى البداية نفسها ينبغي البرهنة عليها، والبرهنة عليها هنا يعني أن نبيّن أنها مستنبطة أو مشتقة من شيء آخر! وقل مثل ذلك في الطريق نفسه فيما بين البداية والنهاية: لا بدّ من إبراز «الضرورة» العقلية في كل مكان. ومن هنا افتقرت الفلسفة، فيما يرى هيجل، إلى ميزة تتمتع بها العلوم الأخرى التي تسلِّم بأشياء كثيرة سواء في بداية الطريق أو طوال مراحل سيرها: فهي حين تتناول موضوعاتها بالدراسة والتحليل تُسلِّم بهذه الموضوعات منذ البداية: الهندسة، مثلاً تسلّم بوجود المكان وتشرع في البحث عن قوانينه، وتسلم أيضاً بما يُسمى بالبديهيات أو «اللامبرهنات».. الخ، والعلوم الأخرى تسلّم بوجود «المادة»، وبأن هناك قوانين معينة تحكم هذه المادة.. الخ، وليس عليها أن تبرهن على شيء من ذلك قبل عملية البحث. أمّا الفلسفة فإن عليها أن تسعى إلى البرهنة على موضوعاتها وأن تبرز الضرورة في هذه الموضوعات، كما أن عليها ألّا تسلّم بشيء بطريقة قطعية، أو أن تأخذ بمزاعم الآخرين: فكل شيء، كما قلنا، لا بدّ من البرهنة عليه، بحيث تبرز الضرورة طوال السير.

هناك سمة أخرى «لصورة» التفكير الفلسفي هذه، وهي أننا نصفه بأنه فكر لاحق أو تالي أو هو «فكر الفكر». لكن ذلك يحتاج إلى قليل من الإيضاح حول وضع الفلسفة في المجتمع:

تدب الحياة البشرية بين الناس قبل أن يظهر أي تفكير فلسفي، فلا يكون في البداية سوى ما يمكن أن نسميه بـ «التفكير العام»، وهو الذي يوجد عند كل إنسان، لأنه ما يميز الإنسان عن الحيوان، بل ما يميز كل نشاط إنساني. وهكذا تظهر أفكار كثيرة في صورة مشاعر ووجدانات،

وتمثلات ذهنية، وتصويرات عقلية أو ضروب من المعتقدات المختلفة.. الخ[١٣]. وهذا التفكير العام هو الذي نستطيع أن نسميه «الفكر الأول»، ثم تأتي الفلسفة لتجعل من هذا الفكر الأول موضوعاً للدراسة. ومن هنا فإن علينا أن نلاحظ أمرين هامين.

الأول: إن الفلسفة تأتي متأخرة، بعد أن تكون الحياة قد دبّت بين الناس بالفعل وظهرت ضروب متعددة من التصورات للأفكار، وقامت أنواع مختلفة من الأنظمة، سياسية، وأخلاقية، ودينية.. الخ وهي كلها «تفكير» ثم يأتي التفكير الفلسفي ليتوّجها.

الثاني: إن الفلسفة لا تتعامل قط مع أشياء جزئية مباشرة كهذه الشجرة أو تلك المنضدة.. الخ، أو هذا النظام السياسي أو الاجتماعي في هذه الدولة العربية أو الأوروبية... الخ. الفلسفة لا تدرس وقائع جزئية، ولكنها تدرس «الكل»، النظام السياسي ككل، الوجود ككل، الأخلاق بوصفها أخلاقاً.. الخ أعني لا بدّ أن تتحول الشجرة، والمنضدة، وهذه الورقة.. الخ إلى تصورات كلية، إلى أفكار كلية (أي أفكار شاملة بتعبير هيجل)، حتى تكون موضوعاً للفلسفة. ومعنى ذلك أن الفلسفة لا تدرس سوى الفكر فحسب، وهي نفسها فكر، ولهذا كانت فكراً يتخذ من ذاته موضوعاً، أو هي «فكر انعكاسي» أو هي فكر الفكر.

ومن هنا جاز أن يكون الموضوع، أو المضمون، واحداً في عمليات الوعي المختلفة، في الإحساس، والإدراك الحسي[١٤]، والتمثل، والرغبة،

---

(١٣) لاحظ أن هيجل كان يستخدم كلمة الفكر، مثل ديكارت، بمعنى واسع جداً حتى لترادف «الوعي» بحيث تشمل عمليات التمثيل والتذكر، والتصور الحسي، والتمثل الذهني.. الخ حتى أن الإحساس نفسه هو الفكر وهو جنين ـ قارن كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٩٢ ـ العدد الثاني من المكتبة الهيجلية أصدرته دارالتنوير، بيروت عام ١٩٨٢.

(١٤) الإحساس هو الخطوة الأولى في عمليات الوعي وهي أدنى درجة حتى ليشترك الحيوان فيها مع الإنسان، وهي في الواقع «عتبة الوعي» بلغة علم النفس الحديث، لأنك فيها تحس بالأشياء دون أن تعبّر عن هذا الإحساس، ولهذا كان إدراكاً لما هو جزئي، لكنه ما دام لا يمكن التعبير عنه، فهو لا قيمة له. أما الإدراك الحسي فهو الخطوة التالية الأعلى عندما تعبّر =

والإرادة والتخيل، والتصور.. الخ. لكن هذه الحالات كلها لا بدّ أن تتحول إلى تصورات عقلية، أو كليات عامة خالصة (أي لا أثر فيها للحس) وهي التي يسميها هيجل بالمقولات: الوجود، والعدم، والصيرورة، والكم والكيف... الخ.

هناك سمة ثالثة لهذه «الصورة» يشير إليها هيجل بما يسميه «بصعوبة التفكير الفلسفي». فليس سهلاً على الإنسان أن يتخلى عن التصويرات الحسية، أو التمثلات الذهنية لشيء كالمنضدة مثلاً ليفكر في مقولات مثل «الوجود والعدم والصيرورة» (ومع أن هذه المقولات ماثلة في هذا الشيء الحسي نفسه لأن المنضدة الحمراء أصبح لونها باهتاً أي تغير، والتغير يعني الوجود الذي انعدم، فهو وجود وعدم معاً). والسبب واضح هو أن الإنسان يبدأ حياته، كالحيوان تماماً، غارقاً حتى الأذنين في موضوعات الطبيعة الحسية، بل متحداً ومندمجاً معها بحيث يصبح من الصعب عليه أن يتخلص من هذه التصورات الحسية ليفكر في أفكار عقلية خالصة، وربما كانت الفلسفة في هذه الخاصية قريبة الشبة بالرياضيات التي تعالج رموزاً مجردة يصعب فهمها، دون أن ترتدي زيّاً حسياً، على من تعود الانغماس في الحس.

ولهذا فكثيراً ما يجد دارس الفلسفة، لأول مرة، صعوبة في فهم الجوهر والعرض، والماهية والظاهر، والسبب والنتيجة، والواحد والكثير... إلى آخر هذه المقولات العقلية الخالصة. وهو إن كان يجد صعوبة ـ مثلاً، في فهم مقولة «الكم» فسوف يجد أنه يسهل جداً فهمها لو قلت له إن عشرة أمتار من الحرير «كم»، وسبعة أرطال من الزبد «كم»، الخ.. أعني لو تلبّست المقولة بأزياء حسيّة ظلّ طوال حياته يألفها!. ولهذا فإن الذهن، فيما يقول هيجل، عندما يُحرم من استخدام أفكاره الحسية

= عن هذا الإحساس فتقول «هذه ورقة بيضاء»، لأنك عندئذ تعبر عن تصورات، وهي دائماً كلية.. الخ. ومن هنا اختلفت المرحلتان عند هيجل. قارن أيضاً كتابنا: «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٩٣ وما بعدها.

المألوفة يشعر أن الأرض التي كان يقف عليها بثبات قد مادت تحت قدميه، وعندما ينتقل إلى منطقة الفكر الخالص لا يستطيع أن يعرف أين هو!

وهذا ما يفسر لنا، فيما يقول هيجل أيضاً، لماذا يجد المؤلفون والخطباء والوعّاظ أنفسهم أشد وضوحاً عندما يتحدثون في أمور يعلمها مستمعوهم سلفاً، ويعرفونها جيداً، ولا تحتاج إلى إيضاح أو تفسير! (قارن فقرة رقم ٣ فيما بعد).

غير أن القول بأن الفلسفة هي ضرب من التفكير الانعكاسي إلى جانب القول بأن التفكير، عموماً، هو السمة التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان - ويؤدي إلى ظهور فكرة أخرى عن الفلسفة هي عكس الفكرة الأولى تماماً - نقول إن الفلسفة علم سهل للغاية! فإذا كانت الطبيعة قد وهبت كل واحد منا مَلَكَة التفكير لغدا التفلسف في هذه الحالة أمراً سهلاً. وهكذا نرى الناس لا يترددون في التفلسف، والحديث عن الفلسفة حديث العالم بكل دقائقها، بل وفي نقد الفلسفة تحت تأثير الشعور الديني، في الأعم والأغلب، كل ذلك دون دراية أو دراسة أو معرفة جادة بها! «مع أن أي إنسان يسلّم بأنك لكي تعرف أي علم آخر، فإن عليك أن تدرسه أولاً، ثم يحق لك بعد ذلك أن تصدر عليه حكماً معتمداً على هذه الدراسة.. وكل إنسان يسلم بأنه يتعين عليك، لكي تصنع حذاء أن تتعلم حرفة صناعة الأحذية وتتدرب عليها». (قارن فيما بعد فقرة رقم ٥).

تلك هي أهم السمات العامة للصورة الفلسفية، فما هو موضوع أو مضمون هذه الصورة؟ باختصار شديد هو «الواقع الفعلي... Actuality». فهذا الواقع ليس معطى سلبياً، وإنما هو «نتاج العقل»، ومن ثم فمن المسلم به منذ البداية أنه يتضمن عناصر عقلية، لكنا نعرف أننا في الحياة اليومية نطلق «بلا تدقيق» على أية نزوة من «نزوات الخيال»، أو أي خطأ أو شر أو أي ضرب عابر أو منحط من الوجود اسم «الواقع الفعلي»، ومعنى ذلك أن هذا الواقع الفعلي قد دخله الكثير من العناصر الغريبة عن

العقل، من مشاعر ذاتية، ونزوات، وضروب من الوجود العارض. . . الخ ومهمة الفلسفة هي دراسة هذا الواقع الفعلي، لمعرفة مدى اتفاقه أو اختلافه مع العقل، وللتمييز بين ما فيه من عناصر عقلانية وعناصر لا عقلانية. فإذا ما وجدنا في هذا الواقع الفعلي، مثلاً، ضروباً من اللامساواة بين البشر، أو أنواعاً من العبودية، أو إذا وجدنا أن معظم الناس يفتقرون إلى الحرية مع أنها «ماهية العقل»، وجب علينا تغيير هذا الواقع الفعلي «غير المعقول» ليصبح متمشياً مع العقل.. وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية في عبارته الشهيرة، التي فُهمت خطأ على أنها قمة الرجعية والمحافظة، وأعني بها «المعقول واقعي، والواقعي معقول».. وهي تعني أن ما هو عقلي يتحقق، لأن العقل نشط، ومهمتنا تخليص «العقلي» أو «الأزلي» من قلب العابر العَرَضي كما يقول هيجل في «فلسفة الحق».

«.. فإذا ما سلّمنا بذلك، لأصبح المهم هو أن نتعرف على الأبدي الذي يختفي خلف ما هو حاضر، إذْ أن العقلي يظهر.. في ثروة من الصور والأشكال والتجسيدات التي لا حدّ لها، وهو على هذا النحو يغطي ذاته الداخلية بقشرة متعددة الألوان يشعر معها الوعي أنه في بيته فيقيم فيها في بداية الأمر، لكنه غطاء تجد الفكرة الشاملة أن عليها أن تنفذ بداخله أولاً قبل أن تستطيع أن تصل إلى النبض الداخلي، أو تشعر به وهو يخفق في الظواهر الخارجية.. [١٥]».

ومن هنا يمتدح هيجل «التجربة» لأنها جلبت معها شرطاً هاماً هو أننا لا بدّ أن نكون على اتصال بالوقائع قبل قبولها، أي أن علينا أن نحتك باستمرار بهذا «الواقع الفعلي» الذي هو الموضوع الحقيقي للفلسفة، لأن: «موضوع الفلسفة هو الحاضر بأسمى معاني الحضور. **فهنا وردة، وهنا ينبغي عليك أن ترقص**».

«إن التعرف على العقل وإدراك أنه وردة في صليب الحاضر، وبالتالي

(١٥) «أصول فلسفة الحق» الجزء الأول ص ٨٦ من ترجمتنا العربية العدد الخامس من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير، بيروت ١٩٨٣.

التمتع بالحاضر هو الرؤية العقلية التي تجعلنا ننسجم مع هـذا الواقـع الفعلي، وهو انسجام تمنحه الفلسفة، لأولئك الذين ارتفع بداخلهم ذات يوم صوت باطني يحثهم على فهم العالم. .[16]».

لهذا كله كان هيجل يمتدح باستمرار «التجربة» والمعارف التجريبية التي تجعلنا على اتصال مستمر بالواقع. غير أن هذه المعارف، للأسف، تقف جدارتها عند هذا الحد، لأنها معيبة من حيث الصورة والمضمون في آن معاً، أو قل إنها تحتوي على الأقل على نقيصتين:

(١) ـ أمّا من حيث المضمون فهناك موضوعات ترفض أن تُدخلها ضمن مضمونها مثل: الحرية، الروح، والله.

(٢) ـ أمّا من حيث الصورة فإن هذه المعرفة التجريبية تفتقـر إلى الضـرورة التي تنشدهـا الفلسفة. وهنـا يمكن أن نقول إن فهم العلوم التجريبية يتضمن، بدوره، نقيصتين:

الأولى: إن الارتباط بين القانون وجزئياته ارتباط خارجي وعَرضي.

الثانية: إن بدايات المنهج عبارة عن معطيات لا هي مفسّرة ولا هي مستنبطة.

وحين يحاول الفكر إصلاح هذه العيوب فإنه يتحول، في الحال، إلى فكر نظري، هو الفلسفة النظرية التي لا تُهمل وقائع التجربة التي تفاخر بها العلوم التجريبية، بل هو يسعى إلى التعرف على العنصر الكلي فيها، ثم يصبّه في مقولات جديدة، ولهذا احتوى المنطق النظري على جميع مقولات المنطق والميتـافيزيـقا السابقة مع تطويرها في مقولات أوسع.

والحق أن الروح، كما سبق أن ذكرنا، يمكن أن تمرّ بمجموعة من المراحل المعرفية. فهي عندما تكون حاسة، أو مدركة حسياً، فـإنها تجد موضوعها في شيء حسي، وحين تتخيل تجد موضوعها في تصوير ذهني،

---

(١٦) نفس المرجع السابق ص ٨٨ ـ ٨٩.

وهي حين تريد تجد موضوعها في هدف أو غاية.. الخ. لكن في مقابل ذلك كله لا بدّ أن تشبع حياتها الداخلية العليا، وحياتها الداخلية العليا هي الفكر، وهو أعمق ما في الذات، ولهذا فهي تجعل من الفكر موضوعاً لها. وهنا تعود الروح إلى نفسها بأعمق معنى للكلمة. ومن ثم فمهما كان احتكاكها بالعلوم التجريبية المختلفة ودراستها لموضوعاتها، فإنها، في النهاية لا تشعر أنها في بيتها إلاّ مع الفلسفة!

وهكذا نستطيع أن نقول إن التفكير الفلسفي، تحت رغبات الفكر الملحّة، بدأ من التجربة... Experience بالمعنى الواسع لهذه الكلمة(١٧)، الذي يعني الاحتكاك بالواقع الفعلي والتعـرّف عليه، وإدراك تفصيـلاته الجزئية، وتلك هي البداية، ثم لا بدّ أن يتخذ موقفاً سلبياً من هذه البداية بحيث تُلغى أو تُرفع، بلغة هيجل، لكي يصعد إلى ما فوق الحس، أعني إلى الموضع الطبيعي للروح، لكي يصل إلى الله. إن معرفة الله، شأنها شأن كل واقع يجاوز الحس، تتضمن موقفاً سلبيـاً من معطيـات الحس الأولى، وهو بذلك يلغي المباشرة ويتضمن توسطاً.

لكن، رب معترض يقول: أليس ذلك عقوقاً؟ إن الفلسفة، طبقاً للفكرة التي عرضناها فيما سبق تبدأ خطوتها الأولى من التجربة ومن ثمّ فهي مدينة لها، وبالتالي فإن سلب التجربة يُعبّر عن جحود ظاهر! والحق أن ذلك فهم سيىء للموقف، فهو ـ فيما يقول هيجل: أشبه ما يكون بقولنا إننا مدينون لعناصر الغذاء في تناولنا للطعام (ما دمنا لا نستطيع تناول الطعام بدونها) ومن ثمّ فإن عملية تناول الطعام تدل على عقوق لأنها تعني التهام ما يهبها الوجود!

وإذا كانت الفلسفة قد نشأت من التجربة، وسارت إلى عالم الفكر الخالص، فإن هذا المسار نفسه هو ما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة ـ من وجهة

(١٧) لاحظ أن المقصود بالتجربة هنا، الخبرة والتجربة الشخصية بصفة عامة التي تدل عليها كلمة.. Experience، وهي لا تعني التجربة العلمية أو المعملية التي تدل عليها كلمة... Experiment.

نظر تاريخية وخارجية. وهنا يعرض علينا هيجل نظريته الشهيرة في «تاريخ الفلسفة» معارضاً الأفكار السطحية عن تاريخ الفلسفة التي تقول إنه رواية لعدد من الآراء (أو أقوال الفلاسفة[١٨]) على نحو ما ظهرت في الزمان!.. ومن عجب أن نجد هذا الحكم لا يصدره فقط أولئك الذين يعترفون بجهلهم بالفلسفة ـ فالجهل بالفلسفة لا يشكل عقبة في سبيل الحكم عليها! وإنما هذه النظرة يعتنقها كذلك أولئك الذين كتبوا تاريخاً للفلسفة، أو يقومون، بكتابة مثل هذا التاريخ!

والحق أن تاريخ الفلسفة، ليس «معرضاً» للآراء أو المذاهب الفلسفية التي يعقب بعضها بعضاً بغير رابط، وإنما هو يعرض أمامنا نسقاً واحداً مترابطاً من المذاهب الفلسفية وهو عمل قام به مهندس واحد ظل لعدة آلاف السنين يوجّه دفة السفينة «ذلك المهندس هو العقل الواحد الحي! ولو درسناه بعمق لوجدنا أن المذاهب المتأخرة هي نتيجة للمذاهب السابقة كلها، وأن تاريخ الفلسفة يعطينا مثلاً جيداً للعلاقة بين الكلي (الفلسفة بصفة عامة) والجزئي (مذهب معين)».

والتطور الذي يعرضه علينا تاريخ الفلسفة هو نفسه ما يُشكل نسق الفلسفة ذاتها، أي مذهب هيجل نفسه الذي استوعب جميع الفلسفات السابقة واحتفظ بجوهرها: «فما يريد هيجل أن يقوله، ليس جديداً ولا هو مذهب خاص، وإنما هو فلسفة كلية عامة.. Universal تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر، تارة بشكل واسع، وتارة بشكل ضيق، ولكن جوهرها ظلّ هو هو لم يتغير، وقد ظلّت على وعي بدوام بقائها، فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو[١٩]».

لكن إذا كنا قد اعترضنا فيما سبق على العلوم الأخرى، ووصفناها

---

(١٨) قارن عرضنا لهذا الموضوع بالتفصيل في دراسة بعنوان: «هيجل وتاريخ الفلسفة» مجلة الحكمة ـ العدد الثاني ـ أكتوبر عام ١٩٧٧.

(١٩) قارن ولتر ستيس «فلسفة هيجل» المجلد الأول بعنوان «المنطق وفلسفة الطبيعة»، ص ١٥ ـ العدد الثالث من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير عام ١٩٨٢.

يقال إن الفلسفة تفعل الشيء ذاته حين تدّعي أنها تبدأ من الفكر؟! - الاعتراض مردود عليه بأن الفلسفة تبدأ بفعل حر من أفعال الفكر، وهو فعل يدخل في صميم ذاتها، وهكذا تستخرج من ذات نفسها موضوعاً لها، وفضلاً عن ذلك فإن هذه الوجهة من النظر ستصبح في سير العلم الفلسفي نتيجة تعود معها الفلسفة إلى النقطة التي بدأت منها. وهكذا تبدو الفلسفة دائرة مغلقة على نفسها، ولا يكون للحديث عن بداية الفلسفة معنى إلا عند الشخص الذي يريد دراستها فحسب لا من حيث البداية بالعلم بوصفه علماً. وإن كان ذلك كله يُقال على سبيل التوقع، أو استباق للنتيجة، فسوف تتم البرهنة عليه طوال سيرنا. وعلى سبيل التوقع أيضاً يمكن أن نقول إن الفلسفة تنقسم ثلاثة أقسام:

(١) - علم الفكرة في ذاتها ولذاتها (علم المنطق).
(٢) - علم الفكرة في الآخر (فلسفة الطبيعة).
(٣) - علم الفكرة وقد عادت من الآخر إلى نفسها (فلسفة الروح).

* * *

ويقدم هيجل في الفصل الثاني (فكرة تمهيدية) - عن تعريف المنطق وموضوعه والتطور الجديد الذي سوف ينظر منه إلى هذا العلم، فيقول: إن المنطق هو علم الفلسفة الخالصة، فهو دارسة للنسيج الذي يتألف منه العقل الخالص وعرض لخلاياه التي هي المقولات. ويمكن أن يحكم على هذه الدراسة حكمين متناقضين في وقت واحد، شأنها في ذلك شأن الفلسفة تماماً - إذ يمكن أن يُقال عن المنطق إنه أصعب العلوم أو أسهلها في آن معاً!: المنطق صعب وجاف لأنه يبتعد عن الحس وعن الإدراكات الحسية، فضلاً عن أنه يتطلب قدرة على التفكير المجرد مع الجلد على البقاء فيه!.

كما يمكن أن يُقال، من ناحية أخرى، إن المنطق سهل لأنه يدرس موضوعات هي قمة البساطة و أ، ب كل شيء آخر فهي بدايات كل

شيء مثل «يكون» و «لا يكون»، (أي الوجـود والعدم) وكم، وكيف وواحـد، وكثير. . . وغير ذلك من الأفكار المتداولة والتي هي على شفاهنا في كل لحظة.

لكنا نستطيع أن نقول أيضاً إن موضوع المنطق هو «معرفة الحقيقة» وها هنا قد تعترضنا عقبات:

(١) ـ كثيراً ما كان يُقال، كيف يمكن لي أنا، هذه الدودة الحقيرة التي تدب على الأرض أن أعرف الحقيقة؟

(٢) ـ غير أن العبارة السابقة وإن كانت تشكل عقبة فإنها تدل على التواضع، وقد اختفت الآن أمثال هذه العبارات المتواضعة ليحل محلها عبارات تنمّ عن غرور وخيلاء، تتحدث عن حماس الشباب وقوتهم في مقابل ضعف الشيوخ وتراخيهم.

(٣) ـ قد نجد للتواضع مـظهراً آخـر يعبر عن جـانب سلبي هو اللامبالاة، أو عدم الاكتراث على نحو ما نجده تاريخياً في قول بيلاطس للمسيح، في شيء من الاستخفاف: ما الحقيقة؟ أو في قـول سليمان: «باطل الأباطيل كل شيء باطل!».

(٤) ـ الحق أن الكسل العقلي هو من أكبر العقبات التي تصادف محاولة الإنسان معرفة الحقيقة. فكثير من الناس يريد أن يدرس الفلسفة بشرط ألاّ تؤثر فيه، أي تتركه كما كان قبل الدراسة.

وهناك اتفاق عام على أن موضوع المنطق هو الفكر بصفة عامة، غير أن تقديرنا للفكر قد يختلف بحيث تكون نظرتنا إليه عالية جداً أو منحطة جداً. . فقد أنظر إلى الفكر على أنه شيء ذاتي سريع الزوال لا قيمة له، وهذا يتجلّى في قولي باستخفاف إنها «مجرد فكرة»، أو لقد «كانت فكرة». لكن قد تكون نظرة عالية للفكر بحيث تقول إنه هو وحده القادر على إدراك جوهر الأشياء، والوصول إلى أسمى جوانب الوجود وهو الله.

كذلك يمكن أن تكون لدينا نفس النظرة إلى المنطق (أو علم التفكير)

سواء أكانت منحطة أو سامية: فقد يقال إن الإنسان قادر على التفكير بدون المنطق «تماماً كما يستطيع أن يهضم دون أن يدرس علم وظائف الأعضاء». لكن قد يُقال من ناحية أخرى إن دراسة الفكر هي وحدها التي تجعلنا على اتصال بالحق.

إذ كان التفكير يبدأ بالمحسوسات فعلينا أن نعرف خصائص كل منهما بدقة: الفكر كلي، وهو لا ينتج إلاّ ما هو كلي (تصورات وأفكار كلية عامة) وبالتالي فهو ينتج ذاته، ويرتبط بذاته، وبالتالي فهو حر. أمّا الحس فهو جزئيات فردية، كل منها عضو في جماعة لكنه عضو يعاند الآخر، وبالتالي كانت سمة الحس: الجزئية والعناد المتبادل. غير أن هذه السمات نفسها التي يتصف بها الحس هي نفسها أفكار وحدود عامة. وهكذا نجد أن الفكر ـ الكلي ـ ليس ضد الحس: إنه لا يدع شيئاً قط يفلت منه.

واللغة هي الوعاء الذي يصب فيه التفكير، ولهذا فإنها بحق «مستودع الأفكار»، ومن هنا فإن كل ما يعبّر عنه عن طريق اللغة لا بدّ أن يكون كلياً، «هذه المنضدة» تتألف من كلمتين تعبران عن تصورين كليين. قد «أقصد «شيئاً جزئياً»، لكن «القصد والمعنى» في بطن الشاعر كما يقولون ، فهو شيء ذاتي يخص صاحبه فقط ولا يمكن التعبير عنه (لأن التعبير دائماً كلي) وما دام لا يمكن التعبير عنه فهو لا قيمة له. ومن ثمّ فإن «هذه»، و «الآن» (على عكس ما ذهب برتراند رسل من أنهما تعبران بدقة عن اسم العلم الجزئي) وكذلك «الفرد»، و«الجزء»، و«في» «على» و«يكون»، و «ظهر»، وأي كلمة في أية لغة تُعبر عن تصور كلي لأنها تدل على «فئة» إما من الأشياء أو الأفعال أو العلاقات. . حتى كلمة «أنا» هي أيضاً تصور كلي، فإذا قلت إنني أقصد بكلمة «أنا» ذاتي الفردية مستبعداً ذوات الآخرين، فإنها أيضاً تكون «كلية» لأن كل فرد آخر يستطيع أن يقول نفس القول وهو نفسه «أنا» تستبعد ذوات الآخرين!

لكن قد يُقال: ألسنا نجد أن أول انطباع لدينا بكلمة «الفكر» أنه نشاط ذاتي، أو أنه مَلَكَة بين ملكات أخرى كالذاكرة، والتخيل،

والإرادة... الخ؟ الواقع أن كل ما هو ذاتي خالص لا بدّ أن يكون جزئياً، وبهذا المعنى تكون النزوات والمشاعر العابرة والأهواء أموراً ذاتية جزئية. وليس للمنطق دخل بهذه الأمور. أما الفكر الذي يدرسه المنطق فهو الفكر الكلي الذي يؤثر في الأشياء، وهو بطبيعته نشط، حتى أنه بنشاطه تتغير صورة الأشياء على نحو ما تتبدّى لحواسنا أول الأمر: فالطبيعة تظهر أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر، والصور الفردية، لكننا نشعر بالحاجة إلى إدخال ضرب من الوحدة على هذه الظواهر، ونميل إلى إدراك الأنواع، أي الكلي، الدائم، فالأفراد تظهر وتختفي أمّا النوع فهو يبقى ويدوم ويتكرر وهو يحيا بموت الفرد الجزئي. ووجود النوع لا يكون واضحاً، إلا أمام العقل وحده. خذ مثلاً قوانين الطبيعة نجد أن الحواس لا تستطيع أن تدركها لأن جميع القوانين في تنظيم، مثلاً، مسار الأجرام السماوية ليست مكتوبة في السماء: إن الكلي لا يُرى ولا يُسمع بل يُدركه العقل وحده.

ولكي يتمكن العقل من إدارك الكلي لا بدّ من التوسط، بمعنى آخر لا بدّ من إلغاء المباشرة أي الصورة المباشرة (الجزئية) التي تظهر عليها الأشياء في البداية.

لكن عندما نقول إن الفكر هو جوهر الأشياء، وهو ما ندركه في العالم في صورة الكلي الذي هو أساس الجزئيات، ألا يعني ذلك أننا ننسب الوعي إلى أشياء الطبيعة؟ نستطيع أن نقول كما قال شلنج إن «**الطبيعة عقل أصيب بالتحجر**» أو أن نقول كما يقول هيجل: «**إن النوس أو العقل يحكم العالم**»، أو أنه موجود في العالم. فالطبيعة الداخلية لأي شيء جزئي هي الكلي فيه. والطبيعة الحيوانية هي الأساس في كل حيوان جزئي: احذف من الكلب حيوانيته تجد أنه سيستحيل عليك أن تقول ما هو!.

وإذا كان الفكر هو الجوهر المكوّن للأشياء الخارجية، فإنه كذلك الجوهر الكلي لما هو روحي، ففي كل إدراك حسي يوجد الفكر وفي كل نشاط ذهني، في الإرادة، في الرغبة.. الخ. وإذا كان الفكر لا يبلغ حد

الوعي في الطبيعة، فإن الإنسان هو أول من جعل نفسه مزدوجاً: هو الموجود الواعي لذاته: هو الكلي من أجل الكلي، وهو الذي يستطيع أن يقول أنا وما ذاك إلا لأن من طبيعته أن يفكر.

ويفضل هيجل أن نستخدم كلمة «تحديدات الفكر»، بدلاً من الفكر نفسه في حديثنا عن الطبيعة منعاً لسوء الفهم وما يحدثه من لَبْس في أذهان الناس. رغم أن مقولات المنطق كلها كما سبق أن ذكرنا من الوجود والعدم والصيرورة ـ واضحة في الأشياء ـ إلى أعقد الأشكال المنطقية، كالقياس مثلاً، فهو كذلك موجود في الطبيعة فكل ما هو موجود «جزئي» يجمع في جوفه بين الكلي والفردي: «لاسي»، «كلبة»، وهي «حيوان» فهي جزئي من فئة (الفردي) الحيوان (الكلي)، ومن ثمّ فالجزئي هو الحد الأوسط الذي يجمع بين حدين أقصيين هما الكلي والفردي، إلاّ أن الطبيعة تبلغ من العجز حداً يجعلها تفشل في عرض الصور المنطقية في صفائها ونقائها.

ويختتم هيجل هذا الفصل بتحليل قصة «سقوط الإنسان»، ذلك لأن الصور التي يمكن أن تبلغ بها الحقيقة متعددة أولها: المعرفة المباشرة التي تظهر بمظهر «البراءة» و «البساطة» ولهذا انخدع البعض وظنها «أنبل» هذه الصور. ويرى هيجل أن هذه هي «أدنى» المراحل، وأن هذه «البراءة» المزعومة لا بدّ أن تتحطم لتنقسم الروح على نفسها ثم تعود بنشاطها الخاص لكي تتوافق مرة أخرى، وهو يعتقد أن قصة «سقوط الإنسان» تعطينا من زاوية دينية الطريق الذي تسير فيه المعرفة، من البراءة إلى الانقسام إلى الوحدة مع الانقسام فآدم ـ رمز الإنسان الأول ـ كان يعيش في جنة عدْن متحداً مع الطبيعة لا يستطيع أن يميز نفسه عن الأشياء وكان عرياناً دون أن يدري! فلما أكل من ثمرة المعرفة حدث الانفصال وشعر بالخجل من عريّه، وهو شعور لا ينتاب الحيوان لأنه ملتصق بالطبيعة، فيبحث عمّا يستر عورته ثم تأتي المرحلة الثالثة، الإدانة لكي تعيد الوحدة بين الإنسان والطبيعة مرة أخرى، فقد حكم الله على الإنسان أن يعمل لكي يأكل، وهكذا أصبح العمل هو أداة التوحيد الجديد، لكنها وحدة مع

انفصال. فزراعة الأرض تعني ارتباط الإنسان بها، لكنها تعني أيضاً انفصاله عنها.

* * *

إذا كان الفكر هو الجوهر المكوّن للأشياء جميعاً، خارجية وداخلية، وإذا كان قلب الأشياء ومركزها كما يقول هيجل، فإنه، لا بدّ في هذه الحالة، أن يكون فكراً موضوعياً لا ذاتياً، فالمنطق كما قلنا لا علاقة له بالنزوات والأهواء والمشاعر العابرة التي يصدق عليها لقب «الذاتي» بمعنى الجزئي الخاص بي أنا وحدي. إن المنطق يدرس الأفكار الموضوعية بالمعنى العميق لهذه الكلمة. غير أن القول بأن المنطق، والفلسفة بعامة، تتخذ من الفكر الموضوعي موضوعاً لدراستها ليس إلّا النتيجة التي وصلت إليها واقتنعت بها الفلسفة الهيجلية. تُرى ماذا كان موقف الفلسفات السابقة من هذا الفكر الموضوعي؟ سوف يفرد هيجل للإجابة عن هذا السؤال ثلاثة فصول كاملة (الفصل الثالث، والرابع، والخامس) يحدد فيها مواقف الفكر المختلفة (أو الفلسفة قبله) من الموضوعية.

في الفصل الثالث يعرض علينا موقف الميتافيزيقا السابقة على كانط، وهو يفهمها، عموماً، على أنها وصلت إلى قمتها في ميتافيزيقا كريستيان فولف... Christian Wolff (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) ومدرسته. لكن المحمدة التي تُذكر لهذه الميتافيزيقا القديمة أنها كانت تفترض كما يفترض الإيمان البسيط باستمرار أن الفكر يدرك جوهر الأشياء كلها، ومن ثمّ فأول انطباع يكون لدى الملاحظ أن الأشياء لا تعبر عن وجودها الحقيقي في الصورة التي تبدو عليها لأول مرة، وها هنا يمكن أن نقول إن هذه الميتافيزيقا وصلت في هذه النقطة إلى مرحلة أعلى من الفلسفة النقدية التي ذهبت إلى أن هذا الظاهر وحده (الذي يظهر في الانطباع الأول) هو ما يمكننا معرفته.

غير أنه يُعاب على هذه الميتافيزيقا أنها لم تجاوز قط حدود الفهم التحليلي الذي يأخذ بمقولات الفكر المجرد دون بحث تمهيدي لها وترتيبها ترتيباً تصاعدياً بوصفها محمولات للحقيقة. ومن ثم فقد كان أحد الأسئلة

التي طرحتها هو «هل لله وجود فعلي؟» والسؤال يفترض أن الوجود الفعلي... Existence حد إيجابي تماماً، مع أنه أدنى بكثير من أن يناسب الفكرة المطلقة وغير جدير بالله. خذ سؤالاً آخر من أسئلة هذه الميتافيزيقا القديمة: هل العالم متناه أم غير متناه؟ والسؤال يفترض أن المتناهي حد يناقض اللامتناهي، وبذلك يكون اللامتناهي نفسه، عندما يعارض المتناهي بهذا الشكل، حداً متناهياً. وقل مثل ذلك في سؤالها: هل النفس بسيطة أم مركبة؟ ـ وهذه كلها حدود متناهية تُعبر عن جانب واحد من الحقيقة فهي «أحادية الجانب». ولهذا فقد أخطأت الميتافيزيقا السابقة على كانط عندما جعلت مشكلتها الرئيسية هي البحث عمّا إذا كانت المحمولات من النوع الذي ذكرناه يمكن أن تحمل على موضوعاتها. مع أن محمولات من هذا القبيل ليس لها سوى نطاق محدود من المعنى، وهذا هو الذي دفع الشرقيين عندما عرّفوا الله أن ينسبوا إليه أسماء كثيرة، ثم شعروا أنها لا تستوعب الفكرة الإلهية فقالوا إن عدد الأسماء أو المحمولات التي يمكن نسبتها إلى الله لا بدّ أن يكون لا متناهياً.

وفضلاً عن ذلك فإن هذه الميتافيزيقا لم تكن حرة ولم تكن تفكيراً موضوعياً. والسبب أنها لم تترك موضوعاتها تعرض طبيعتها بذاتها وتتطور عضوياً ونسقياً، لكنها، بدلاً من ذلك اعتبرت هذه الموضوعات مثل الله والنفس والعالم موضوعات جاهزة ومعدة سلفاً وبالتالي فإن كل مهمتها تنحصر في تطبيق مقولات الفهم الشائعة على هذه الموضوعات. ولهذا فإن هذه الميتافيزيقا عندما تحولت إلى مذهب كانت هي المذهب الدجماطيقي القطعي الذي يخلو تماماً من كل «شك»، أو «تناقض»، أو «تعارض للفكر مع نفسه»، ولهذا كان هذا المذهب هو الضد المقابل تماماً لـ «مذهب الشك».

هذه الميتافيزيقا القديمة تنقسم داخلياً أربعة أقسام رئيسية هي: **الأنطولوجيا، والكسمولوجيا، والسيكولوجيا (التجريبية والعقلية) وأخيراً اللاهوت الطبيعي.**

ويناقش هيجل الموضوعات التي تدرسها هذه الأقسام الأربعة لينتهي من هذه المناقشة إلى أن السمة الأساسية للمنهج الميتافيزيقي القديم، بصفة عامة، هي أنه يرتكز على الهوية المجردة، ثم يحاول أن يدرك موضوعات العقل بمقولات الفهم المتناهية المجردة. ومن ثمّ فإن هذه الميتافيزيقا بدلاً من أن تظفر بالعيني فإنها تصل إلى المجرد وتتشبث بالهوية المجردة، والنقطة الوحيدة الحسنة فيها هي إدراكها أن الفكر، وحده، هو الذي يكوّن ماهية كل ما هو موجود.

* * *

وفي الفصل الرابع يناقش هيجل الموقف الثاني للفكر تجاه الموضوعية على نحو ما يتمثل في مذهبين كبيرين هما: المذهب التجريبي والمذهب الكانطي.

لقد كان الفكر في الميتافيزيقا القديمة يميل إلى الأفكار المجردة وإلى التجرد عموماً والبقاء فيه، ومن هنا مسّت الحاجة إلى الانتقال من المجرد إلى العيني، فنشأ المذهب التجريبي الذي لجأ إلى الإحساس، وإلى عالم الوقائع الحسية، ومن هنا كشف المذهب التجريبي عن ذلك المبدأ العظيم الذي يقول إن كل ما يوصف بأنه صادق وحق، لا بد أن يوجد في العالم الواقعي الفعلي، ولا بدّ أن يكون حاضراً أمام الإحساس. وهو مبدأ يناقض، «ما ينبغي أن يكون»، فالدرس الرئيسي الذي يقدمه المذهب التجريبي: هو أن الإنسان لا بدّ أن يرى لنفسه، ولا بدّ أن يشعر أنه حاضر في كل واقعة من الوقائع التي عليه أن يقبلها من المعرفة.

لكنا عندما نسير مع المذهب التجريبي إلى نتائجه المنطقية سوف نجد أنه يقع في خطأ هو أنه ينكر عالم ما فوق الحس، أو ينكر على الأقل أية معرفة به يمكن أن تعرفنا بطبيعته، والسبب أنه يحصر وقائعه في دائرة التناهي، ولا يترك للفكر أية قدرة سوى قدرته على التجريد والهوية والكلية الصورية، ومن ثم فقد استخدم المذهب التجريبي مقولات الميتافيزيقا القديمة طوال سيره دون أن يدري! ولهذا فإذا كان يبدأ من الواقع العيني

ويعمد إلى تحليله فإنه يواصل هذا التحليل إلى أن يصل إلى مفاهيم مجردة فصدق عليه ما قاله جوته من أن «وصف الحياة» إزهاق لروحها!

أمّا المذهب الكانطي فهو يتفق مع المذهب التجريبي في الزعم بأن التجربة تقدم لنا الأساس الوحيد لمعـارفنـا لكنه ذهب إلى أن هذه المعرفة هي معرفة بالظواهر فحسب.

وتبـدأ النظرية النقدية بالتفرقة بين مادة الإحساس وصورته الكلية، أو الجانب الحسي والجانب العقلي في كل تجربة. فهي توافق هيوم على أن الإدارك الحسي لا يكون إلّا لعنصر جزئي واحد، لكنها من ناحية تصرُّ على أن هناك عناصر عقلية تتمثل في الضرورة والشمول، وإذا كان جانب الإحساس بَعْدِيّاً (أي يأتي بعد التجربة) فإن الجانب العقلي قَبْلِي (أي هو موجود قبلها). ثم راحت الفلسفة النقدية تفحص قيمـة المقولات (أي الجانب العقلي في المعرفة). لكن يؤخذ على هذا الفحص عيب خطير لأن كانط لم يعتبرها مطلقة بل درسها ليرى ما إذا كانت ذاتية أم موضوعية. وهنا يذكر هيجل ثلاثة معان لكلمة المـوضـوعي:

(١) ـ فهي تعني أولاً: ما له وجود خارجي كهذا الحيوان الجزئي أو هذه الشجرة أو هذا النجم المعين. وذلك هو ما نقصده بالموضوعي في لغة الحياة الجارية.

(٢) ـ وهي تعني ثانياً: الضرورة والشمول وهو المعنى الذي أضافه كانط في مقابل العنصر الذاتي العرضي الذي ينتمي إلى إحساساتنا، لأن الإحساسات بطبيعتها تفتقر إلى الثبات والاستقرار، ولقد أخذ العالم المثقف بهذه التفرقة الكانطية بين الذاتي والموضوعي فقيل مثلاً إن نقد العمل الفني ينبغي أن يكون موضوعياً لا ذاتياً ينبع من قوانين الفن لا من الوجدان أو التصور العارض ومزاج اللحظة الراهنة.

(٣) ـ وهي تعني ثالثاً: الفكر الذي يُنظر إليه على أنه ماهية الأشياء الموجودة، وهو المعنى الذي شرحناه فيما سبق عندما قلنا إن الفكر هو جوهر

الأشياء الخارجية والداخلية معاً، وهو يتميز بالتضاد مع الفكر الذي هو فكرنا فحسب، أعني مع الفكر الذاتي العَرَضي الذي يعبر عن أهواء أو مشاعر أو نزوات جزئية وطارئة. وهذا المعنى الثالث هو معنى الموضوعية كما يفهمها هيجل.

ويقف هيجل لتحليل الجوانب الرئيسية في الفلسفة النقدية، أولاً: العقل المجرد عند كانط، أو ما يسميه بالمَلَكَة النظرية، وثانياً: العقل العملي أو ما يسميه بالإرادة المفكرة. وثالثاً: نقد مَلَكَة الحكم أو ما يسميه بالقوة النظرية للحكم.

ـ أمّا العقل المجرد فهو يدرس المعرفة من الناحية النظرية الخالصة أعني المقولات العقلية التي تُضفي الوحدة على الإدراكات الحسية المبعثرة، ومن هنا فقد ركّز كانط على المبدأ الذي تقوم عليه المقولات وهو ما أطلق عليه اسم «الوحدة الترنسندنتالية للوعي الذاتي» غير أن العيب الرئيسي في دراسة كانط للمقولات هو، في رأي هيجل، إنه لم يحاول استنباطها أو إبراز الضرورة فيها وإنما اكتفى بسردها وتصنيفها تجريبياً. وكان فشته هو الذي لفت نظرنا إلى الحاجة لإظهار الضرورة في هذه المقولات وإلى استنباطها استنباطاً أصيلاً.

عيب آخر يأخذه هيجل على كانط في دراسته للمقولات، أنه حصرها في ذهن الذات المفكرة فحسب ووصفها بأنها ذاتية وليست موضوعية. ومن هنا يمكن أن نقول عن فلسفته إنها «مثالية ذاتية» في حين أن المقولات في نظر هيجل ذاتية حقاً (من حيث أنها تُعبر عن صور عقلية عامة للمعرفة) لكنها كذلك موضوعية (من حيث أنها تُعبر عن جوهر الأشياء) فمقولة الوجود مثلاً تمثل درجة من درجات المعرفة، وهي في الواقع أدنى درجات المعرفة أن نعرف أن الشيء موجود فحسب بصفة عامة دون أن نعرف عنه شيئاً آخر: كمه أو كيفه أو القوانين التي تحكمه.. الخ ـ لكن مقولة الوجود مع ذلك تصف خصائص موضوعية في الأشياء لم أخترعها أنا بذهني. ومن

هنا كانت المقولات ذاتية وموضوعية معاً أعني أنها مطلقة[٢٠].

ـ أما العقل العملي الذي يتعلّق بـالإرادة التى تحدد نفسهـا وفقاً لمبادىء كلية فإننا نجده يشترط في هذه المبادىء أن تخلو من النقائض. وهذا يعني أن العقل العملي لم يتجاوز قط الصورية التي كانت تمثل القمة التي وصل إليها العقل النظري. وربما كانت جدارة الفلسفة العملية، أعني الفلسفة الخلقية، عند كانط ترجع إلى أنها استطاعت أن تواجه مذهب السعادة الذي انتشر في عصرها والذي جعل غاية الأخلاق السعادة، أي إشباع الرغبات الخاصة للإنسان وهكذا فتح الباب على مصراعيه لكل نزق ولأي هوى. ومن ثم فقد رفع كانط في مواجهته فكرته عن العقل العملي وبذلك أكّد الحاجة إلى أن مبدأ الإرادة ينبغي أن يكون كلياً ويفرض على الجميع إلزاماً خلقياً واحداً.

ـ أمّـا نقـد ملكة الحكم، أو ذلك القسم من الفلسفة النقدية الذي يعرض فيه كانط رأيه في الجمال وفلسفة الفن، فإن هيجل يعتقد أنه قدّم لنا فيه وصفاً ممتازاً، أي لم يكن تعبيراً عقلياً، للفكرة. لكنا نجد هنا أيضاً أن الفكر يظهر مع التصور الحسي جنباً إلى جنب في شيء واحد عيني، ولهذا فقد ذهب شلر الـذي تأثـر بعمق بفلسفة كـانط النقديـة إلى أن «الإنسان الحسي ينقاد من خلال الجمال إلى الصورة والفكر. ومن خلال الجمال أيضاً يعود الإنسان العقلاني إلى المادة ويستعيد عالم الحس، فالجمال يربط بين هاتين الحالتين التي تعارض كل منهما الأخرى». ويختتم هيجل هذا الفصل بالحديث عن النتيجة العظيمة، وإن كانت سلبية، التي كانت للفلسفة النقدية عندما أشاعت الاعتقاد بأن مقولات الفهم متناهيـة في نطاقها، وأن عملية الإدراك التي تحصر نفسها في هذه المقولات سوف تكون قاصرة عن بلوغ الحقيقة. وإن كان كـانط أخطأ في تفسـير تناهي هـذه

---

(٢٠) راجع دراسة تفصيلية للمقولات من وجهة نظر هيجلية، الفصل الثاني من الباب الثاني في كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٢٢ ومابعدها. المكتبة الهيجلية العدد الثاني دار التنوير عام ١٩٨٢.

المقولات عندما ردّه إلى أنها «ذاتية». والواقع أنها متناهية لا لأنها ذاتية وإنما بناء على طبيعتها ذاتها. وإن كان التناهي الذي يختص بعالم الظاهر يشير في الوقت ذاته إلى شيء وراءه ذهب كانط إلى أنه «يستحيل علينا بلوغه».

* * *

وفي الفصل الخامس يعرض علينا هيجل الموقف الثالث للفكر تجاه الموضوعية على نحو ما يتمثل في المعرفة الحَدْسية أو المباشرة، وهي تقف في أقصى الطرف المقابل من النظرية الكانطية، وتذهب إلى أن نشاط الفكر هو نشاط للجزئي وحده، وتصَرِّح بذلك بأن الفكر لا يستطيع أن يبلغ الحقيقة. وكان «ياكوبي» من أكبر ممثلي هذا الضرب من المعرفة التي تعتمد على الحدس الصوفي: «الذي يطالب الفلسفة أن تتخذ في عرضها صورة مضادة لصورة التصورات العقلية، إنهم لا يريدون منا أن ندرك المطلق إداركاً عقلياً بل أن نحس به، وأن نتلقفه مباشرة عن طريق الوجدان، ويريدون أن نجعل في المقام الأول الشعور به لا تصوره[٢١]».

ولهذا كانت مقولات الإيمان والوجدان، والحدس... الخ هي المقولات التي نلتقي بها طوال هذا الخط من التفكير. وتعتمد هذه المعرفة المباشرة على القول بأن معرفة اللامتناهي أو الأزلي، والخالد، أو الله ـ توجد في وعينا وترتبط ارتباطاً مباشراً بالإيمان بأنه موجود بالفعل. غير أن الخطأ الذي تقع فيه هذه الفلسفة هي أنها لا تدرك أن «المباشرة» ترتبط «بالتوسط» برباط وثيق، وبالتالي فلا يمكن أن تكون هناك معرفة مباشرة بغير توسط! ويضرب هيجل الكثير من الأمثلة على هذا الارتباط: فالبذرة بالنسبة لما تنتجه وجود مباشر، والوالدان بالنسبة لنَسْلِهما وجود مباشر كذلك، إلاّ أن البذرة والوالدين موجودات مباشرة، وفي نفس الوقت نتاج لشيء آخر أعني أنها موجودات متوسطة أيضاً و... «الطفل بغض النظر عن وجوده المتوسط وجود مباشر لأنه موجود. والواقعة التي تقول إنني في مدينة برلين، وذلك هو وجودي المباشر، تتوسطها تلك الرحلة الطويلة التي قطعتها إلى

(٢١) Hegel: The Phenomenology of Mind P. 71. 2 Eng. Trans. by Sir James Baillie.

أن وصلت إلى هذه المدينة»... وفي جميع هذه الأمثلة نجد أن مباشرة المعرفة لا تستبعد التوسط أبداً، وإن الاثنين مرتبطان برباط وثيق، وبالتالي فالمعرفة المباشرة هي النتاج الفعلي للمعرفة المباشرة. أمّا الخطأ الثاني الذي تقع فيه هذه الفلسفة الحدسية فهو تأكيدها للقضايا والأفكار بمقدار ما توجد في الوعي: فالله موجود لأنني أشعر به في وجداني، وفي وعيي المباشر. وهكذا تكمن الحقيقة في الوعي نفسه لا في طبيعة المضمون. وهي على هذا النحو تقترب من نظرية الأفكار الفطرية، على نحو ما عبّر عنها ديكارت، ونظرية الحس المشترك أو الإدراك العام كما عبّر عنها الفلاسفة الإسكتلنديون: توماس ريد... Thomas Reid (١٧١٠ - ١٧٩٦) وجيمس بياتي... Jemes Beattie (١٧٣٥ - ١٨٠٣) وغيرهما[٢٢] - وهي كلها مدارس تعتمد على الرغبات الغريزية وانفعالات القلب الطبيعي بحيث لا يكون لأية حقيقة مزعومة أساس سوى يقين الذات أو القول بأننا قد اكتشفناها في وعينا. ثم يبالغ الفرد فيما قد اكتشفه في وعيه ليجعله واقعة موجودة في كل وعي. ثم ينسحب القول، بالطبع، ليصبح حديثاً عن طبيعة الوعي نفسه. وهذا واضح في بعض الأدلة على وجود الله لاسيما ما يُسمى ببرهان إجماع الأمم... Consenus Gentium الذي اعتمد عليه شيشرون... Cicero وسينكا... Seneca وكلمنت السّكندري قديماً، وهربرت تشربري، وأفلاطونيو كيمبرج وجاسندر وجروتيوس حديثاً. وملخصه أن هناك اعترافاً بين الأمم أو اتفاقاً عاماً بين الناس منذ فجر التاريخ على أن الله موجود، وهو اعتراف يتخذ صفة كلية تُجبرنا على التسليم به، وهو في الواقع نسخة أخرى من الإيمان الغريزي بوجود الله:

غير أن هيجل يثير عدة اعتراضات على هذا البرهان:

أولاً: إن التجربة تظهرنا على أن هناك أفراداً وأمماً ليس لديها مثل هذا الإيمان، ولا يعني ذلك فقط أن التجربة تطلعنا على حالات إلحاد

(٢٢) انظر رأي هيجل في هذه المدرسة الاسكتلندية كتاب «ظاهريات الروح» ص ١٢٧، وكذلك ١٧٦ - ١٧٧ من الترجمة الإنجليزية السالفة الذكر. وكذلك كتاب محاضرات في تاريخ الفلسفة - «المجلد الثالث ص ٣٧٦ من الترجمة الإنجليزية.

كثيرة، بل أيضاً على أن العالم المسيحي مثلاً سوف يرفض بالقطع أصنام الهنود والصينيين وتمائم الأفريقيين. أعني أنه حتى في حالة الإيمان فليس ثمة ضرب واحد أو صورة واحدة من هذا الإيمان يأخذ بها كل الناس وجميع الأمم لأنها موجودة في وعي فرد.

ثانياً: إننا عندما نجعل من مباشرة الوعي معياراً للحقيقة فإننا بذلك سنجعل جميع الأوهام والخرافات تنقلب لتصبح حقائق: فالهندي يجد الله في البقرة، والقرد، وبراهما... الخ. وتلك كلها ضروب من المعرفة المباشرة المحصّلة بالوعي المباشر. إن الخطورة، في الواقع، تكمن في الالتفات فقط لما يفعله الذهن والوعي بالموضوع وليس إلى الموضوع على نحو ما هو عليه بالفعل، في الواقع. ولو أننا فشلنا في ملاحظة هذه التفرقة بدقة شديدة فسوف تتحول إدراكات الحواس المباشرة لتصبح هي الدين!

ثالثاً: وأخيراً فإننا نجد الوعي المباشر بالله لا يخبرنا بأكثر من أن الله موجود، لكنه لا يخبرنا ما هو؟ لأن ذلك ليس إلاّ فعلاً من أفعال المعرفة يتطلب توسطاً.

ويختتم هيجل هذا الفصل بالحديث عن قضايا ثلاث يشترك فيها ياكوبي مع ديكارت هي:

(١) ـ عدم إمكان الفصل بين الفكر ووجود المفكر. فالكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر، إذن، أنا موجود» ـ هو نفسه القول بأن الواقع أو الوجود الفعلي للأنا ينكشف لي في الوعي انكشافاً مباشراً.

(٢) ـ عدم إمكان الفصل بين الوجود الفعلي لله وتصوره، أو القول بأن الوجود والماهية بالنسبة لله شيء واحد، وهذا الارتباط الوثيق هو نفسه الذي أقام عليه القديس أنسلم... St. Anselm في القرن الحادي عشر برهانه الأنطولوجي على وجود الله، وهكذا فعل ديكارت أيضاً في القرن السابع عشر.

(٣) ـ الوعي المباشر بوجود الأشياء الخارجية، وذلك لا يعني إلاّ

الوعي بالمحسوسات، ومثل ذلك الوعي هو أقل أنواع المعرفة، بل هو أقل الأشياء جدارة واستحقاقاً لاسم المعرفة ذاته. ذلك لأن وجود الأشياء الخارجية وجود عرضي زائل ومن ثم فهو يخلو من الحقيقة.

في الفصل السادس والأخير، من هذا الكتاب، تعريفات وتقسيمات أبعد للمنطق. يبدأ فيه هيجل بعرض ثلاثة جوانب للمنطق هي (١) الجانب المجرد أو جانب الفهم (٢) الجانب الجدلي أو الجانب السلبي للعقل (٣) الجانب النظري أو الإيجابي للعقل. لكن على القارىء أن ينتبه جيداً إلى أن هذه الجوانب لا تمثل ثلاثة أقسام للمنطق وإنما هي لحظات في كل فكرة منطقية، أو قلْ إنها تُعبّر عن أضلاع المثلث الجدلي فالحد الأول في كل مثلث عمل من أعمال الفهم: خذ المثلث الأول (الوجود ـ العدم ـ الصيرورة) تجد أن الحد الأول يختص بالفهم لأنه يؤكد نفسه ببساطة بوصفه المقولة الوحيدة في الوجود. ويؤكد مثلاً أن الوجود هو الوجود ولا شيء غير ذلك، ولا يعني ذلك شيئاً سوى قانون الهوية «أ هو أ» وهو مبدأ الفهم. والحد الثاني خاص بالعقل السلبي، فالعدم مثلاً، حد سلبي وهو يتضمن العقل لأننا لكي نصل إلى العدم لا بدّ أن نخرجه من ضده أعني من الوجود وأن نكشف عن اتحاده مع الوجود. والحد الثالث وهو الصيرورة خاص بالعقل الإيجابي، وهو إيجابي لأنه ليس مجرد سلب كالحد الثاني وإنما هو عود إلى الإثبات الأول الذي يستطيع أن يتحول إلى قضية في مثلث جديد. ويقف هيجل عند المرحلة الأولى، مرحلة الفهم، طويلاً ليبيّن خصائص الفهم، وقوانينه، وأهميته في الحياة العملية والنظرية على السواء، والأساس في الفهم هو: التحديد، والدقة، وترسُّم خطى قوانين المنطق الصوري الثلاثة: الهوية، وعدم التناقض والثالث المرفوع. ولا شك أن ذلك عامل ضروري في أي منهج من مناهج الفلسفة، إذ بدون دقة الفكر، وبدون التمييزات الوضحة سوف نتوه في غياهب الأفكار الغامضة وسوف نضلّ في غيوم المذهب الصوفي. ومن هنا فلا بدّ أن نعرف في وضوح، الفرق بين المتناهي واللامتناهي والوجود واللاوجود، والكثير والواحد. وهكذا يلعب الفهم في الفلسفة دوراً هاماً. لكن ينبغي ألّا يظن

القارىء أن الفهم يؤكد الفروق والاختلافات بينها يؤكد العقل التوحيد وحده، إذ لو صحّ ذلك لكان العقل في هذه الحالة جانباً من جوانب الفهم. أمّا الحقيقة فهي أن الفهم يؤكد التوحيد والاختلاف في آن معاً ولكنه يفصلها، ويجعل كلاً منهما على حدة. في حين أن العقل يؤكدهما أيضاً، ولكنه يجمع بينهما ويجعلهما متحدين. فنحن نجد عند الفهم أن أ، وب إمّا متحدان أو مختلفان، أمّا عند العقل فهما متحدان ومختلفان في وقت واحد.

ويشرح هيجل بالتفصيل جانبي العقل: الجانب السلبي أو الجدلي، ثم الجانب الإيجابي. وهو بالطبع يدافع عن الجدل «أو لحظة السلب»، دفاعاً مجيداً على اعتبار أنها اللحظة التي تبعث الحياة في المعرفة وفي طريق السير كله، ولهذا فكثيراً ما أُطلقت على المنهج الهيجلي كله، وهو لهذا يسعى إلى مد جذور الجدل في أعماق التاريخ الفلسفي الماضي كله. فقد وجد عند زينون الإيلي، وفي صورة التهكم عند سقراط، وجَدَلُ أفلاطون شهيرٌ في محاوراته.. الخ، كما كان كانط في العصور الحديثة هو الذي أخرج الجدل من عالم النسيان ليعطيه المكانة التي يستحقها. والمهم أن الجدل عند هيجل ليس صفة عارضة للتفكير، ولا خاصية ذاتية لنا، وإنما للجدل طابع الموضوعية العام فنحن نجد آثاره في جميع المجالات الجزئية في العالم الطبيعي والعالم الروحي على السواء.

وذلك يعني أن هيجل يتحدث عن «جدل الطبيعة» الذي سوف يكون الشغل الشاغل لـ «إنجلز» فيما بعد، غير أن هيجل، في اعتقادي، كان أكثر اتساقاً من انجلز إذ أن له ما يبرره في حدود مذهبه حين مدّ نطاق الجدل إلى الطبيعة ما دام يقول لنا إن الفكر هو جوهر الأشياء وإن الطبيعة «فكر أصيب بالتحجر»، والفكر جدلي الطابع. أمّا الجمع بين «الجدل والمادة» بالطريقة التي عرضها إنجلز في جدل الطبيعة «فهو يجعلنا نقول إن إنجلز أساء فهم الجدل الهيجلي وطبقه تطبيقاً أعوج[٢٣]».

(٢٣) عرضنا بالتفصيل لجدل الطبيعة عند إنجلز ونقدناه من منظور هيجلي في كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٣٢٠ وما بعدها ـ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢.

وبعد أن يعرض هيجل للجدل بوصفه المرحلة الثانية أو اللحظة الثانية في كل مثلث وفي كل فكرة - يعرض للحظة الأخيرة وهي المرحلة الإيجابية للعقل. ويرى أن نتيجة الجدل إيجابية وأن لها مضموناً محدداً، فالجدل ليس سلباً خالصاً، وإنما هو «سلب معين» والسلب المعين إيجاب معين أيضاً. وهذه النتيجة العقلية هي أيضاً عينية لأنها تجمع في جوفها اللحظتين السابقتين أو أنها مركب منهما. وذلك هو التفكير النظري الحقيقي.

وينهي هيجل هذا الفصل بتقسيم المنطق، داخلياً، إلى ثلاثة أقسام أو دوائر هي:

١ - نظرية الوجود، أو دائرة الوجود، التي تمثل المباشرة كما تمثل ضرباً من المعرفة، هو معرفة رجل الشارع عندما يلتقي بالأشياء لقاء مباشرة، ويعرف أنها موجودة، وأن لها كماً معيناً أو كيفاً خاصاً أي قدْراً... الخ.

٢ - نظرية الماهية، وهي دائرة الانعكاس والتوسّط، ومقولاتها تمثل أيضاً ضرباً من المعرفة (والحق أن جميع المقولات تمثل ضرباً من المعرفة بقدر ما تكون كذلك خاصية للموجودات ما دامت المقولات كما سبق أن رأينا ذاتية - وهذا هو جانب المعرفة - وموضوعية وهذا هو جانب الوجود) - هي معرفة العالِم الذي يسعى إلى القوانين التي تحكم ظواهر الطبيعة، وهو يبحث عنها خلف القشرة الظاهرة التي تبدو أمامنا في الحياة اليومية.

٣ - نظرية الفكرة الشاملة أو دائرة المقولات التي تعبر عن المباشرة والتوسط معاً، وهي تمثل المعرفة الفلسفية، أعلى ضروب المعرفة. فعندما تعرف أن العالم فكر، أو أن الفكر هو جوهر الأشياء فأنت في هذه الحالة تُعبر عن المعرفة المطلقة: وتلك هي معرفة الفيلسوف.

* * *

لعلك لاحظت يا صديقي القارىء، طوال هذه الرحلة التي قطعناها معاً في هذه المقدمة، واستعرضنا فيها أهم الأفكار التي اشتملت عليها فصول

الستة الأولى من «موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل» ـ أنك أمام مجموعة من الأفكار الأساسية في المذهب الهيجلي، وهذا حق، فإذا كانت هذه «الموسوعة» تعرض علينا النسق الهيجلي كله أي: المنطق، فلسفة الطبيعة ـ فلسفة الروح، فإن هذه الفصول التي يضمها كتابنا هذا ـ أشبه بالمقدمة الطويلة لهذا النسق، فهي تعرض علينا الأفكار الرئيسية فيه، كما تنتهز الفرصة لكي تناقش المذاهب الأخرى لتعرض علينا ما فيها من جوانب قوة وجوانب ضعف. . . الخ.

* * *

لا بدّ لي في النهاية، أن أتوجه بخالص شكري إلى أستاذي الدكتور فؤاد زكريا الذي تقبل، بصدر رحب، أن ألجأ إليه بين الحين والحين، طوال ترجمة هذا الكتاب ـ كلما غمض عليَّ نص أو غابت عني فكرة.

* * *

وبعد، فلقد آن الأوان أن أتركك مع النص الهيجلي لتستمتع بقراءته، آملاً أن نعاود اللقاء قريباً في الجزء الثاني من «الموسوعة» الذي يعرض علينا «تفصيلات المنطق» الهيجلي الشهير الذي هو الدعامة الرئيسية في بناء المذهب كله.

الكويت في إبريل عام ١٩٨٣.

إمام عبد الفتاح إمام

«نص موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل»

الفصل الأول

علم المنطق[1]

مقدمة:

١ - تفتقر الفلسفة إلى ميزة تتمتع بها العلوم الأخرى، فهي لا تستطيع، كهذه العلوم، أن تقيم وجود موضوعاتها على ما يُسلم به الوعي تسليماً طبيعياً، كما أنها لا تستطيع أن تزعم أن منهجها في المعرفة، سواء في نقطة البداية أو طوال سيره، منهج مقبول سلفاً، والحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها، بصفة عامة، موضوعات الدين: فالموضوع في كليهما هو الحقيقة. بذلك المعنى السامي الذي يكون فيه الله والله وحده، هو الحقيقة. وهما ينتقلان بطريقة متشابهة إلى معالجة العالمين المتناهيين: عالم الطبيعة والروح المتناهي، من حيث علاقة الواحد منهما بالآخر، ومن حيث علاقتهما بالله بوصفه حقيقتهما. ومن ثم فمن الممكن بل من الواجب أن تزعم

(١) تعرض موسوعة العلوم الفلسفية لمذهب هيجل كله بإيجاز، وإذا كان هذا المذهب يتألف من ثلاثة أقسام هي: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح، فإنها تعرض هنا للمنطق بوصفه القسم الأول من المذهب، وإن كانت توجز هذا العرض الذي توسّع هيجل في شرحه وتفسيره في كتابه الضخم «علم المنطق» الذي أصدره في جزأين في نورمبرج (١٨١٢ - ١٨١٦) ولهذا فكثيراً ما يُسمى القسم الأول من الموسوعة باسم: «المنطق الصغير»، تمييزاً له عن «المنطق الكبير» الذي يُقصد به كتاب هيجل في «علم المنطق» الذي ترجمه إلى الإنجليزية... L. G. Struthers, W. H. Johnston وأصدرته دار... George Allen في مجلدين، وترجمه إلى الفرنسية... S. Jan Kélévitch في مجلدين أيضاً وأصدرته دار... Aubier وقد أعاد أ. ميلر... A. Miller ترجمته إلى الانكليزية ترجمة حديثة وأصدرتها George Allen and Unwin (المترجم).

الفلسفة أنها تتعرف على موضوعاتها على نحو ما. ولا بدّ أن يكون لها، فضلاً عن ذلك، اهتمام بهذه الموضوعات، وذلك على الأقل من أجل السبب الآتي: وهو أن الذهن يُكوِّن تمثلات ذهنية عن هذه الموضوعات تسبق، من الوجهة الزمنية، تكوينه **لأفكار شاملة**... Begriffe عنها بوقت طويل، وعن طريق هذه التمثلات الذهنية وحدها، وبمساعدتها، يستطيع الذهن المفكر أن يرتفع إلى المعرفة وأن يفهم بطريقة فكرية.

لكن، سرعان ما يتضح، مع ظهور هذه الدراسة الفكرية للأشياء، أن الفكر لن يقنع بأقل من إثبات الضرورة في وقائعه، والبرهنة على وجود موضوعاته، والبرهنة كذلك على طبيعة هذه الموضوعات وكيفياتها[٢]، وهكذا نكتشف أن تعرُّفنا الأصلي على هذه الموضوعات كان ناقصاً، فليس في استطاعتنا أن نفترض شيئاً أو أن نقرر شيئاً بطريقة قطيعة، كما أننا لا نستطيع أن نقبل أقوال الآخرين وافتراضاتهم. ومع ذلك فلا بدّ لنا أن نتخذ نقطة بداية: والبداية بوصفها شيئاً أولياً لا يُشتق من غيره، هي وضع لافتراض معين، أو هي الافتراض نفسه. وهكذا يبدو كما لو كان من المستحيل أن تكون هناك بداية على الإطلاق[٣].

٢ ـ قد تصلح هذه الدراسة الفكرية للأشياء، عموماً، لأن تكون

(٢) إشارة إلى الخطوة الأولى في التفكير الفلسفي وهي «الشك»، أو تعليق «المعلومات» أو «المعارف والأفكار الموجودة» فالفلسفة لا تستطيع أن تفعل ما تفعله العلوم الأخرى. فتسلم بما هو موجود سواء بالنسبة لموضوعها أو منهجها وإنما لا بدّ لها من البرهنة العقلية على أن هذا الموضوع هو موضوعها بالضرورة وأن هذا المنهج هو وحده المنهج المناسب للفلسفة «فالفلسفة أريد لها أن تكون معرفة منظمة، ينبغي ألّا تستعير منهجها من علم آخر، أو أن تقنع بمزعم الحَدس، أو أن تستخدم الاستدلالات التي تعتمد أساساً على تفكير خارجي». المنطق الكبير المجلد الأول ص ٣٠ من الترجمة الإنجليزية ـ وقارن أيضاً «ظاهريات الروح» التصدير (المترجم).

(٣) عرض كيركجور، بتأثير هيجل لمشكلة البداية وتساءل: «كيف يمكن للمذهب أن يبدأ؟»، تلك في الواقع إحدى المشكلات التي واجهت هيجل لكنه أخذ يدور حولها في رأي كيركجور ثم انتهى بإلغائها زاعماً أن مذهبه لن يبدأ من افتراضات سابقة، لأنه يبدأ بداية مطلقة. لكن إذا كان الفكر حركة لا متناهية فكيف استطاع أن يوقف هذه الحركة لكي يبدأ مذهبه؟ وليس ثمة شيء اسمه بداية بلا افتراضات سابقة، لأنه حتى إذا لم تفترض شيئاً آخر على الاطلاق، =

وصفاً للفلسفة، لكنه وصف أوسع بكثير مما ينبغي. فإذا كان من الصواب أن تقول إن الفكر هو الذي يُميز الإنسان عن الحيوانات الدنيا، فسوف يصبح كل ما نصفه بأنه إنساني ـ لسبب واحد وبسيط: وهو أنه يرجع إلى عملية التفكير. ولكن الفلسفة ضرب خاص من التفكير، ضرب يتحول فيه التفكير إلى معرفة، معرفة من خلال أفكار شاملة. وعلى ذلك فمهما كان مقدار التوحيد والهوية الأساسية بين هذين الضربين من التفكير، فسوف يظلّ ضرب التفكير الفلسفي مختلفاً عن التفكير العام الذي يدخل في كل نشاط إنساني، وفي ما يُضفي على الإنسانية طابعها المميز. ويرتبط هذا الاختلاف ارتباطاً وثيقاً بحقيقة هامة، هي أن ظواهر الوعي، التي هي ظواهر إنسانية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، والتي يحفز على ظهورها الفكر، لا تظهر في أول أمرها في صورة فكرة، بل في صورة وجدان، أو إدارك حسي، أو تمثل ذهني، (تصوير ذهني) ـ وهي كلها جوانب ينبغي أن نفرّق بينها وبين صورة الفكر بمعناه الدقيق.

هناك فكرة قديمة ثابتة، تحوّلت إلى قضية ليس فيها جديد، تقول إن الفكر هو الذي يميّز الإنسان عن الحيوان، ورغم ما يبدو على هذا الاعتقاد القديم من تفاهة، فمن العجب أننا لا بدّ أن نتذكره في مواجهة بعض الأفكار الثابتة (المسبقة) في يومنا الحاضر، وهي الأفكار التي تباعد بين الفكر والوجدان (الشعور) حتى لتجعلهما ضدين، وقد تصورهما متعارضين، بحيث يُعتقد أن الفكر يلوِّث الشعور، لا سيما الشعور الديني، ويشوِّهه، بل ويقضي عليه. كما تذهب كذلك، بإصرار، إلى أن الدين والتقوى قد شبّا بعيداً عن الفكر، وأنهما اعتمدا على شيء آخر سواه، غير أن أولئك الذين يضعون هذا الفصل بينهما، ينسون في الوقت ذاته أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له دين، وأن الحيوانات تفتقر إلى

= فإن العقل الذي أجرى فيه هذه البداية من جميع الافتراضات الأخرى هو نفسه مفترض. . » اليوميات ص ١٣٤ من ترجمة درو. . . A. Dru الإنجليزية، لكن كيركجور فاته في رأينا، أن المذهب عند هيجل دائري، ومن ثمّ فالبداية تبرهن على صحتها في النهاية. وسوف يتضح ذلك بعد قليل (المترجم).

الدين بقدر ما تفتقر إلى القانون والأخلاق.

إن أولئك الذي يصرّون على هذا الفصل بين الدين والتفكير يضعون في أذهانهم، عادة، ضرباً من التفكير هو ما يمكن أن نسميه بـالتفكير اللاحق أو التالي(٤). إنهم يقصدون التفكير «الانعكاسي» الذي يبحث عن الأفكار بما هي أفكار ويدفع بها إلى الوعي. ولقد كان الإهمال في إدارك هذه التفرقة (بين التفكير بصفة عامة والتفكير الانعكاسي(٥))، وتذكرها دوماً، تلك التفرقة التي تهتم بها الفلسفة. فنظراً لأن من طبيعة الإنسان أن يفكر، كان هـو الموجـود الوحيـد الذي تجـد لديـه القانـون، والدين، والأخلاق. ومن ثم فإنك تجد التفكير نشطاً، في مجالات الحياة البشرية هذه: تحت قناع الوجدان (الشعور)، أو الإيمان أو التمثـلات الذهنيـة العامة، ففيها تجد تأثيره، وآثاره، حاضرة ومتضمنة. غير أن هناك فارقاً واسعاً بين أن تكون لك هذه الوجدانات (أو المشاعر)، والتصويرات أو التمثلات الذهنية العامة التي يشكلها الفكر ويشبع فيها، وبين أن تكون لديك أفكار عنها، فالأفكار التي يؤدي إليها التفكير اللاحق في هذه الصورة من الوعي، هي التي نصنّفها تحت إسم الفكر الانعكاسي، والاستدلال العام، وما شابه ذلك، وهي أيضاً ما نطلق عليه إسم الفلسفة ذاته.

---

(٤) يصف هيجل الفلسفة في كثير من الأحيان بأنها «فكر ثان» أو فكر لاحق أو تالٍ وهو يقصد أن هناك فكراً أول هو الذي ينشأ في حياة الناس اليومية في شتى المجالات، والفلسفة تجعل من هذا الفكر الأول موضوعاً للدراسة فتكون «فكراً لفكر»، أو فكراً ثانياً، ومن ثم فالفلسفة تأتي متأخرة بعد أن تكون الحياة قد دبت بين الناس بالفعل وقامت ألوان مختلفة من النظم تُتوّجها الفلسفة في النهاية. ولهذا نجد هيجل يقول في فلسفة الحق «إن بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله» ومنيرفا... Minerva هي إلـهة الحكمة عند الرومان وهيجل يرمز بها إلى الفلسفة التي لا تظهر إلا بعد أن يكتمل بناء الواقع. قـارن ص ٨٦ - ٨٧ - من ترجمتنا للجزء الأول من «أصول فلسفة الحق» دار التنوير، بيروت ١٩٨٣ (المترجم.

(٥) الانعكاس... Reflection (وهي بالألمانية... Reflexion) تعني الانعكاس كما تعني التأمل والتفكير ولهذا آثرنا أن نجعلها باستمرار التفكير الانعكاسي لأن هيجل يربط باستمرار بين التفكير الخاص بالفلسفة وبين الانعكاس، على اعتبار أن التفكير في شيء ما هو محاولة معرفة هذا الشيء في طبيعته العقلية لا في جانبه المباشر، أي على أنه متوسط أو على أنه الانعكاس المشتق من وجوده الحقيقي، ومن هذا أيضاً ارتبط الانعكاس بالتوسّط والتأمل النظري وبعُد عن المباشرة (المترجم).

ولقد أدى إهمال هذه التفرقة، بين الفكر بصفة عامة والفكر الانعكاسي الخاص بالفلسفة، إلى سوء فهم آخر أكثر شيوعاً من السابق: فكثيراً ما قيل إن الفكر الانعكاسي من هذا الضرب هو الشرط، بل والطريق الوحيد، لبلوغ وعي ويقين بالحق والأزلي، فمثلاً كانت البراهين الميتافيزيقية على وجود الله (وهي البراهين التي أصبحت الآن قديمة إلى حد ما)، تعالج كما لو أن معرفتها والاقتناع بصحتها هي الوسائل الجوهرية الوحيدة التي تجعلنا نصل إلى إيمان واقتناع بوجود الله. وهو عمل أشبه ما يكون بقولنا: إن تناول الطعام مستحيل قبل أن نُلمّ بالخصائص الكيمائية، والنباتية، والحيوانية للطعام، وإن علينا أن نرجىء عملية الهضم حتى نَفْرَغ من دراسة علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء، فلو كان الأمر كذلك، لجنتْ هذه العلوم في ميدانها، شأنها شأن الفلسفة في مجالها، الكثير من حيث المنفعة، بل إن نفعها يرتفع عندئذ إلى مرتبة الضرورة الكلية المطلقة التي لا مندوحة عنها، أو العكس: بدلاً من أن تكون لازمة، لا تكون موجودة على الإطلاق.

٣ - إن المضمون. . . Inhalf الذي يشغل وعينا، أيّاً كان نوعه، هو الذي شكل الطابع الكيفي: لمشاعرنا، وإدراكاتنا الحسية، وتصويراتنا، وتمثلاتنا، كما يشكل الطابع الكيفي لأهدافنا وواجباتنا، ولخواطرنا، وأفكارنا الشاملة. ومن هذه الوجهة من النظر فإن الوجدان (الشعور) والإدراك الحسي. . الخ هي الأشكال التي يتخذها هذا المضمون، فالمضامين تظل واحدة لا تتغير، سواء أكنا نحس بها، أو نراها، أو نتمثلها، أو نريدها، وسواء أكنا نكتفي بأن نحس بها، أم نحس بها مع خليط من الأفكار، أم نقتصر على التفكير فيها. ففي أي واحد من هذه الأشكال، أو في المزيج الذي يجمع بين العديد منها، تكون المضامين مواجهة للوعي، أو تكون موضوعاً له. لكن حين تكون المضامين موضوعاً للوعي على هذه النحو، فإن أنماط الأشكال المتعددة تتحد مع المضمون، ويظهر كل شكل منها ليُبرز موضوعاً خاصاً. وهكذا يبدو ما هو واحد في أساسه أشبه بشيء مختلف.

ويطلق عادة على الأنماط المتعددة من الشعور (أو الوجدان) والرغبة، والإدراك الحسي، والإرادة، بمقدار ما تكون على وعي بها، إسم الأفكار (أو التمثلات الذهنية) ويمكن أن نقول، بصورة مجملة، إن الفلسفة تقوم بوضع الأفكار. . Thoughts والمقولات، أو بعبارة أكثر دقـة، الأفكار الشاملة التامة، مكان التمثلات العامة التي اعتدنا أن نسميها أفكاراً. . . Ideas. وهكذا يمكن أن ننظر إلى الانطباعات الذهنية، كتلك التي أسلفنا ذكرها، على أنها أمثلة مجازية على الأفكار أو الأفكار الشاملة. . . Begriffe Notions. لكن حين يكون لدينا مثل هذه التصورات المجازية فإن ذلك لا يعني أننا نقدّر مغزاها العقلي، أعني: الأفكار الشاملة العقلية التي تناظرها. والعكس صحيح أيضاً: فقد يكون لديك أفكار، وأفكار عقلية شاملة، لكنك لا تدرك إدراكاً كاملاً ما يناظرها من انطباعات، وإدراكات حسية، ووجدانات[٦].

هذا الفارق يفسر، إلى حد ما، ما يسميه الناس بغموض الفلسفة فمشكلتهم تكمن في جانب من جوانبها في عدم قـدرتهم على التفكـير المجرد[٧]، وعدم القدرة هذا ليس إلاّ عدم تعود، أعني عدم قدرة على التوصل إلى أفكار خالصة والتحرك في ميدانها. فالأفكار في حالتنا الذهنية

---

(٦) هناك كثرة من التصورات المستمدة من الحس: كالمنضدة والشجرة. . . الخ أو مستمدة من الرغبة أو الإرادة. ولقد ألفنا أن نطلق عليها كلمة «أفكار». لكن هناك مجموعة أخرى من التصورات العقلية الخالصة: كالوجود، والعدم، والصيرورة، والكم، والكيف، والواحد، والكثير. . . الخ وهي أفكار شاملة. . Notion أو مقولات عقلية، وهي الأفكار الحقيقة، عند هيجل، وهي التي تهتم الفلسفة بدراستها وتعمل على أن تحل محل التمثلات الذهنية أو التصويرات الحسية السالفة الذكر (المترجم).

(٧) ما يسمى، عادة، بغموض الفلسفة يرجع في الواقع إلى عاملين أساسيين: الأول هو «كسل» الناس وتسرعهم في الحكم على الفلسفة دون دراسة أو تدريب أو خبرة أو فهم للمفاتيح الأساسية لهذا العلم، إنهم لا يبذلون جهداً يبيح لهم إصدار مثل هذا الحكم، والسبب أنها «علم عقلي» وهم «عقلاء» أي لديهم «عقول»، فلا بدّ أن يكون في استطاعتهم فهمها بغير دربة ولا دراسة. والعامل الثاني هو طبيعة الفلسفة نفسها التي تتطلب الارتفاع من عالم الحس المادي إلى عالم التفكير العقلي. وسوف نشرح هـذه الفكرة بـالتفصيل في التعليق التـالي (المترجم).

العادية يغلّفها ويتّحد بها، ما يوجد في اللحظة نفسها من مادة روحية أو حسية. وعندما نفكر تفكيراً انعكاسياً، أو نتأمل، أو نستدل استدلالاً عاماً، نُدخل مزيجاً من الأفكار في قلب المشاعر والإدراكات والتمثلات الذهنية. (وهكذا نجد أنه في القضايا التي يكون موضوعها مستَمداً من الحواس: مثل «ورقة الشجر هذه خضراء»، نُدخل مقولات مثل الوجود والفردية). غير أن الأمر يكون مختلفاً غاية الاختلاف عندما نجعل الأفكار الخالصة موضوعاً لتفكيرنا.

غير أن شكوى الناس من غموض الفلسفة يرجع كذلك إلى سبب آخر: هو رغبتهم الملحّة في أن يجدوا أمامهم صورة ذهنية لما يوجد في العقل بوصفه فكرة أو فكرة شاملة، فحين يطلب إلى الناس أن يفكروا في فكرة شاملة معينة، فإنهم غالباً ما يشكون من أنهم لا يعرفون ما الذي ينبغي عليهم أن يفكروا فيه[8] ولكن الحقيقة هي أن الفكرة الشاملة لا

(٨) يعالج هيجل هنا نقطة بالغة الأهمية فيما يتعلق بطبيعة التفكير الفلسفي والفرق بينه وبين التفكير الشائع، فالفلسفة هي انتقال من المحسوس إلى اللامحسوس، هي القدرة على ترك الأشياء المادية وفهم الأمور العقلية المجردة. ومن هنا يجد كثير من الناس صعوبة في فهمها، لأنهم يجدون صعوبة في انتزاع أنفسهم من عالم الحس الذي يشدهم إلى عالم العقل. ومصدر الصعوبة هو أن الإنسان يولد (كالحيوان تماماً) في قلب المحسوس ويظل طوال طفولته منغمساً فيه، فلا يستطيع التخلص منه بحيث يكون قادراً على التفكير المجرد إلا في مرحلة نضجه. وهي عملية شاقة لمن ألِفَ البقاء وسط المحسوس: فنحن نألف الحديث عن الشجرة الموجودة أمامنا، وعن وجود سيارات كثيرة في الشارع، ووجود هذا الشخص.. الخ لكن يصعب علينا التفكير في «الوجود» أعني في فكرة الوجود المجردة، أو مقولة الوجود العامة، الوجود بما هو الوجود، الوجود الذي لا يتجسّد حسياً في هذا الشيء أو ذاك. كذلك نتحدث عن غياب فلان، واختفاء المنضدة.. الخ لكننا نجد صعوبة في فهم فكرة «العدم»، وأيضاً نتحدث عن خمسة أرطال وأربعة أمتار، وست درجات ـ لكي يصعب علينا أن نفهم بوضوح فكرة «الكم» باختصار لا نستطيع مغادرة الحس، ونريد للفكرة العقلية أن ترتدي زياً حسياً باستمرار.
غير أن الفرد لكي يتطور ويتقدم لا بدّ له من الارتفاع عن العالم الطبيعي الحسي الذي يبدأ منه في طفولته، لينتقل إلى عالم الأفكار المجردة. والأمر هنا قريب بما يحدث في تعلمنا الرياضيات، فنحن نعلم الطفل الحساب بأن يَعُد على أصابعه، ونتحدث عن أربع برتقالات أكلنا واحدة فما الباقي، ونقسم البرتقالة أربعة أقسام (لاحظ أن هذه ليست رياضيات وإنما هي طريقة تربوية في تدريس الرياضيات). لكن لا بدّ لهذا الطفل أن ينمو عقلياً ويترك مرحلة العد على الأصابع ليصبح لديه القدرة على التفكير الرياضي المجرد فيتعلم مثلاً في =

تتضمن شيئاً آخر يفكّر فيه سوى الفكرة الشاملة نفسها، غير أن شكواهم تكشف عن توقهم إلى الحصول على تصور مألوف لديهم - فعندما يُحرم الذهن من استخدام أفكاره المألوفة يشعر أن الأرض التي كان يقف عليها من قبل بثبات، ويحس معها بأنه في بيته، قد مادت تحت قدميه، وعندما ينتقل إلى منطقة الفكر الخالص لا يستطيع أن يعرف أين هو.

ومن نتائج هذا الضعف أن المؤلفين والوعاظ والخطباء يكونون أكثر وضوحاً حين يتحدثون في موضوعات يعلمها مستمعوهم سلفا، ويعرفونها جيداً، ولا تحتاج إلى إيضاح أو تفسير(٩).

= المرحلة الثانوية الجبر أ ب جـ. . الخ! رموز رياضية بغير دلالة مادية. ولو وجدنا طالباً في هذه المرحلة يريد العد على الأصابع والعودة إلى طريقة الطفولة لقلنا، أنه «متخلف» عقلياً.

وما يُقال على الفرد ينسحب أيضاً على الشعب، الأمة، والمجتمع بصفة عامة. فالمجتمع يبدأ في المراحل الأولى من تطوره منغمساً في الحس والمادة مندمجاً مع الطبيعة كما هي الحال في المجتمعات البدائية، لكن لا بدّ لهذا المجتمع أن يتطور وينتقل إلى مرحلة التفكير العقلي المجرد، أمّا إذا بقي في المحسوس (يأكل ويشرب ويستمتع بالجنس)، دون أن تكون له ضروب من التفكير العقلي تتمثل في الفنون والعلوم والفلسفات المختلفة فهو شعب متخلف، وأمة متخلفة. ولهذا سيقول هيجل في «علم المنطق» إن المجتمع بغير ميتافيزيقا كالمعبد الذي يفقد قدس أقداسه (لك أن تقارن وضع الفلسفة بصفة عامة في مجتمعنا العربي الآن لتعرف أين نقف في سلم التطور!) (المترجم).

(٩) من هنا نجد أن المستمعين أو القراء من أوساط الناس يجدون وضوحاً غير مألوف في بعض العظات، أو المحاضرات، أو الكتب، وإن كان ليس هو نفسه الوضوح الذي يجده من يفكر لنفسه - لأنه لا يوجد في الواقع شيء من الفكر في هذه المواعظ أو المحاضرات. . الخ إن المرأة العجوز التي أكن لها احتراماً، والتي اعتادت أن تتردد على الكنيسة تجد بعض العظات واضحة للغاية وجميلة جداً مع أنها لا تحوي سوى بعض النصوص والترانيم التي تحفظها عن ظهر قلب وتستطيع ترديدها بسهولة، وكذلك القراء الذين يتخيلون أنفسهم أرفع منها بكثير، يجدون بعض الأعمال غاية في الوضوح، مع أنها لا تخبرهم إلا بما يعرفونه مقدماً، ولا تبرهن إلا على ما يؤمنون به هم أنفسهم. والمتعة التي يُحس بها القارىء حين يقرأ كتاباً ما، هي في الواقع متعته بنفسه، فهو يقول لنفسه:

«يا له من رجل عظيم! إنني أشعر وأنا أقرأ كتابه لو كنت أقرأ نفسي!» فشته. . . Fichte مجموعة مؤلفاته المجلد الثاني ص ٣٣٣ - من تعليقات ولاس ص ٣٨٤ - وقارن ما يقوله هيجل عن فريز. . . Fries وتملقه للشباب في خطابه في احتفالات فارتبورج. . . Warthburg في ١٨ أكتوبر عام ١٨١٧ «أصول فلسفة الحق» ص ٧٨ الجزء الأول من ترجمتنا العربية دار التنوير، بيروت ١٩٨٣ (المترجم)

٤ ـ على الفيلسوف، إذن، أن يواجه أنماط الفكر الشائع، وكذلك موضوعات الدين، وعليه وهو يعالج الأنماط الشائعة أن يبرهن أولاً وقبل كل شيء على صحة منهجه الخاص في المعرفة وأن يوقظ الحاجة إلى مثل هذا المنهج. وحين يعالج موضوعات الدين ويبحث في الحقيقة بصفة عامة، ينبغي عليه أن يثبت أن الفلسفة قادرة على فهم هذه الموضوعات وإدراكها بوسائلها الخاصة فإذا ما ظهر اختلاف بين هذا الفهم الفلسفي وبين التصورات الدينية، كان عليه أن يبرر النقاط التي يقع فيها هذا الاختلاف.

٥ ـ لكي نقدم للقارىء إيضاحاً أولياً للتمييز الذي أجريناه لتوّنا، وحتى نمكّنه من أن يدرك في الوقت ذاته، أن المضمون الحقيقي لوعينا يظل باقياً، بل ربما يظهر لأول مرة في شكله الصحيح عندما يتحوّل إلى صورة الفكر، وإلى فكرة العقل الشاملة ـ فإن علينا أن نسترجع إحدى هذه المعتقدات القديمة التي لم تقم على العقل، وهي ذلك الاقتناع الذي يقول: إنك لكي تبلغ حقيقة شيء أو حادثة ما، أو حتى حقيقة وجدان أو إدراك أو رأي أو تمثل ذهني ـ فإن عليك أن تمعن الفكر فيه. وإمعان الفكر في الأشياء يعني على الأقل أن نحوّل الوجدانات، والأفكار الشائعة.. الخ إلى أفكار..

لقد وهبت الطبيعة كل إنسان منا مَلَكَة التفكير، غير أن التفكير هو كل ما تدعي الفلسفة أنه الشكل المناسب لعملها. ومن ثم فإن وجهة النظر الناقصة التي تتجاهل التفرقة التي أشرنا إليها في الفقرة رقم (٣) ـ تؤدي إلى وهم جديد خاطىء هو عكس الشكوى التي سبق أن ذكرناها عن غموض الفلسفة. وبعبارة أخرى فإن على الفلسفة في أحيان كثيرة أن تتحمل عبء الاستماع إلى أناس لم يكلفوا أنفسهم أية مشقة من أجل فهمها ثم يتحدثون عنها حديث العالم بكل دقائقها، وهكذا تراهم، دون أي إعداد يجاوز التعليم العادي، لا يترددون في التفلسف وفي نقد الفلسفة، لاسيما، تحت تأثير العاطفة الدينية. مع أن أي إنسان يسلّم بأنك لكي تعرف أيّ علم آخر، فإن عليك أن تدرسه أولاً، ثم يحق لك بعد ذلك أن تصدر عليه حكماً ما، معتمداً على مثل هذه الدراسة. وكل إنسان

يسلم بأنه يتعين عليك، لكي تصنع حذاء، أن تتعلم حرفة صناعة الأحذية وتتدرب عليها، على الرغم من أن كل شخص لديه القالب الخاص بها في قدميه، ويملك في يديه المواهب المطلوبة لهذه الحرفة. لكن الناس يتخيلون أن الفلسفة هي وحدها التي لا تلزم فيها مثل هذه الدراسة أو هذا التدريب على الإطلاق.

ولقد تدعمت هذه النظرة المريحة لما ينبغي توافره في الفيلسوف، في عصرنا الراهن، من خلال نظرية المعرفة المباشرة أو المعرفة الحسية.

٦ ـ وحسبنا هذا فيما يتعلق بصورة المعرفة الفلسفية ولكن من المرغوب فيه، من ناحية أخرى، أن تفهم الفلسفة أن مضمونها ليس إلا الواقع الفعلي... Wirklichkeit أعني لُب الحقيقة الذي نتج في الأصل، وينتج ذاته في نطاق حياة العقل، وأصبح هو الذي يشكل العالم الداخلي والخارجي للوعي. فنحن نبدأ بالتعرف على هذا المضمون من خلال ما يسمى «بالتجربة». لكن حتى التجربة بما أنها تمتد فتشمل نطاقاً واسعاً هو الوجود الداخلي والخارجي ـ فيها من الرشد ما يكفي للتمييز بين الظاهر المحض، وهو العابر الذي لا معنى له، وبين ما يستحق في ذاته أن يطلق عليه اسم الواقع الفعلي... Wirklich Keit وبما أن الفلسفة لا تتميز إلاّ من حيث الصورة عن الطرق الأخرى لبلوغ معرفة بنفس هذا المجموع الكلي للوجود، فإنه يتعين عليها أن تكون، بالضرورة، في حالة توافق مع هذا الواقع الفعلي ومع التجربة. والواقع أنه يمكن النظر إلى هذا التوافق على أنه، على أقل تقدير، الوسيلة الخارجية التي نختبر بها مدى صحة فلسفة ما. ويمكن أن نقول، كذلك، إن الغاية العليا والنهائية التي يهدف إليها العلم الفلسفي، من خلال التحقق من هذا التوافق، هي الوصول إلى ضرب من التوفيق بين العقل الواعي لذاته والعقل الموجود في العالم، أو بعبارة أخرى، الواقع الفعلي.

لقد سبق أن ذكرت القضايا الآتية في تصدير كتابي «فلسفة الحق»:

المعقول واقعي، والواقعي معقول[١٠]

ولقد أحدثت هذه العبارات البسيطة موجة من الدهشة والعداء، حتى في أوساط تنظر إلى غياب الفلسفة ـ وبالأحرى غياب الدين ـ على أنه إهانة. على أننا لا نحتاج إلى الاستشهاد بالدين لأن نظرياته عن التدين الإلهي للعالم تؤكد هذه القضايا بقوة. أمّا بالنسبة إلى حسّهم الفلسفي، فلا بدّ أن نفترض مقدماً أن لديهم درجة من الذكاء تتيح لهم أن يعرفوا أن الله حقيقة فعلية، وأنه أسمى حقيقة فعلية، وهو وحده الحقيقة الفعلية بمعناها الصحيح، وليس هذا فحسب، بل يتيح لهم أن يعرفوا أيضاً، فيما يتعلق بالمضامين المنطقية للمسألة أن الوجود الفعلي... Existence ظاهر محض في جانب منه، وليس واقعاً فعلياً إلا في جانب آخر فحسب، ونحن في الحياة المألوفة نعرف أن أية نزوة من نزوات الخيال، وأي خطأ، وأي شر، بل أي شيء له طبيعة الشر، أي ضرب عابر أو منحط من الوجود، يُطلق عليه، بلا تدقيق، اسم الواقع الفعلي. غير أن مشاعرنا العادية ذاتها تكفي

(١٠) قارن ص ٨٦ من ترجمتنا العربية لـ «أصول فلسفة الحق». ولقد أحدثت هذه العبارة ردود فعل واسعة، كان بعضها نتيجة لخلط أو سوء فهم، وكان بعضها الآخر يتضمن سوء طوية! ومصدر الخلط يكمن في كلمة الواقعي... Wirklichالتي فُهمت في كثير من الأحيان على أنها تعني الواقع الحاضر، أو ما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر، وبالتالي فإن هيجل يدعونا، إلى عبادة الواقع ما دام يُعبّر عن العقل. ويكفي هنا أن نسوق ملاحظتين:
الأولى أننا ينبغي أن نلاحظ أن الكلمة الألمانية... Wirklich مشتقة من الفعل أو العمل... Wirken - act ومعنى ذلك أن الواقع الفعلي الذي يتحدث عنه هيجل ليس مجرد شيء سلبي أو طبيعة معطاة، فما هو واقعي أو متحقق بالفعل هو دائماً نتيجة لعمل ما أو لفعل فليس هناك عبادة للواقع أو تراخ بل عمل ونشاط ليتحقق العقل.

والثانية: أن هيجل لم يبدأ عبارته (على نحو ما اقتبسها إنجلز، خطأ، وأساء تفسيرها تم شاعت بعد ذلك) بقوله ما هو واقعي عقلي، بل العكس بدأ بقوله ما هو عقلي فهو واقعي، أعني أنه لا يسلم أولاً بعقلانية الواقع، بل بالأحرى يفترض واقعية العقلي وتحققه الفعلي. أعني أن ما هو عقلي يحمل في جوفه القوة التي تجعله يتحقق بالفعل أو يتحول من القوة إلى الفعل فالعقل ليس مجرداً ولا هو مَلَكَة بشرية إنه قوة، إنه النوس... Nous الذي كان يتحدث عنه اليونان قديماً والذي يتحقق في العالم. وبعد أن تأكد هيجل أن ما هو عقلي سوف ينتصر تماماً ويحقق نفسه، في هذه اللحظة فقط أضاف الجزء الثاني من العبارة وهو: ما هو واقعي عقلي كنتيجة مترتبة على الجزء الأول (المترجم).

للحيلولة دون إطلاق الصفة القاطعة للوجود الذي ليست له قيمة تزيد عن قيمة الشيء الممكن، أعني الشيء الذي يمكن أن يوجد أو لا يوجد على حد سواء، أما بالنسبة للفظ الواقع الفعلي، فإن هؤلاء النقاد يحسنون صنعاً لو تأملوا المعنى الذي أستخدِمُهُ فيه. ففي «المنطق» التفصيلي عالجت، من بين ما عالجت، موضوع الواقع الفعلي، وميّزته ليس فقط عن الاتفاقي العارض، الذي هو على أية حال وجود فعلي، بل أيضاً عن مقـولات الوجود الفعلي القريبة منه، وأشكال الوجود الأخرى.

إن القول بواقعية العقلي يتعارض مع وهم شائع يتصور أن الأفكار والمثل العليا ليست إلا أضغاث أحلام، وأن الفلسفة ليست إلا نسقاً من هذه الأوهام، كما أنه يتعارض مع وهم آخر مختلف يقول إن الأفكار والمثل العليا هي أشياء أسمى من أن يكون لها واقع فعلي، أو هي أعجز من أن تكتسب لنفسها مثل هذا الواقع. هذا الفصل بين الفكرة والحقيقة الواقعية أثير، بصفة خاصة، لدى الفهم التحليلي الذي ينظر إلى تجريداته هو على أنها أمور، حقيقية وواقعية، رغم أنها أحلام ويفتخر «بالواجب»، المُلزم الذي يستشعر هذا الفهم متعة خاصة عندما يفرضه حتى في ميدان السياسة وكأن العالم قد انتظره حتى يتعلم منه ما ينبغي أن يكون عليه وما لم يكنه بالفعل! إذْ لو كان العالم كما ينبغي أن يكون، فما فائدة حكمة «الوجوب» السابقة لأوانها هذه؟ وقد يكون الفهم في كثير من الأحيان على حق حين يضـع هذا «الواجب» في مواجهة الموضوعات الخارجية التافهة والعابرة، وفي مواجهة التنظيمات والفوارق الاجتماعية التي يحتمل أن تكون لها أهمية نسبية كبيرة خلال عصر معين وفي أوساط خاصة، ففي هذه الحالة قد يصادف الملاحظ الـذكي أموراً كثيـرة فشلت في تحقيق الشروط العـامة للحق. فمن منا ليس لديه من دقة الملاحظة ما يكفي لكي يرى أن جانباً كبيراً من البيئة المحيطة به يبعد أشد البعد عمّا ينبغي أن يكون عليه..؟ غير أن هذه الدقة تخطىء عندما تغترُّ بنفسها فتتوهم حـين تختبر هـذه الموضوعات، وتعلن ما ينبغي أن تكون عليه، تتعامل مع مشكلات من العلم الفلسفي. إن موضوع الفلسفة هو الفكرة... Idea، وليست الفكرة

من العجز بحيث تقتصر على أن يكون لها حق الوجود أو وجوب الوجود فحسب دون أن توجد بالفعل، إن موضوع الفلسفة هو الواقع الفعلي الذي تكون هذه الموضوعات، أعني التنظيمات والأوضاع الاجتماعية، مجرد سطح خارجي بالنسبة له.

٧ ـ وعلى هذا النحو فإن الفكر الانعكاسي أو إمعان الفكر في الأشياء، يتضمن بصورة عامة، مبدأ الفلسفة (الذي يعني أيضاً بدايتها). وعندما استيقظت الروح المنعكسة من جديد على نحو مستقل في العصور الحديثة بعد عصر الإصلاح الديني اللوثري، لم تقف وحدها منعزلة في عالم خاص بها، كما كانت تفعل في بدايتها عند اليونان، وإنما مارست نشاطها في الحال في مادة لا حدود لها، على ما يبدو، هي عالم الظواهر. وعلى هذا النحو أطلق اسم الفلسفة على جميع تلك الأفرع من المعرفة التي تأخذ على عاتقها الوصول إلى المعيار، وإلى الكلي، وسط هذا المحيط الزاخر من الوقائع التجريبية الفردية ـ تأخذ على عاتقها الوصول إلى عنصر الضرورة، أو القوانين، الموجود وسط هذا الاضطراب الظاهر لكتل عارضة لا حد لها. وهكذا يبدو أن الفلسفة الحديثة تستمد موادها من ملاحظاتنا الشخصية وإدراكاتنا الحسية للعاملين الداخلي أو الخارجي، ومن الطبيعة، فضلاً عن روح الإنسان وقلبه، وذلك حين يحضران أمام الملاحظ حضوراً مباشراً.

ولقد جلب مبدأ التجربة هذا معه شرطاً بالغ الأهمية هو: أننا لا بدّ أن نكون على اتصال بأية واقعة حتى نقبلها أو نؤمن بها، أو بعبارة أكثر دقة: إن علينا أن نبحث عن الواقعة في ارتباطها وتوحدها مع يقين ذواتنا الخاصة. وعلينا أن نتصل بموضوعنا مباشرة، سواء أكان ذلك عن طريق الحواس الخارجية أو عقلنا الأكثر عمقاً، ووعينا الذاتي العميق. وهذا المبدأ هو نفسه ما نجده في يومنا الحاضر تحت اسم: الإيمان، والمعرفة المباشرة، أو الوحي في العالم الخارجي، وقبل كل شيء في قلبنا نحن.

ولهذا فإن العلوم التي سُميت باسم الفلسفة نُطلق نحن عليها اسم

العلوم التجريبية، لأنها اتخذت من التجربة نقطة بدايتها. ومع ذلك فإن النتائج الجوهرية التي تصبو إليها هذه العلوم هي: القوانين، والقضايا العامة، والنظرية أي الأفكار المتعلقة بما تجده موجوداً. وعلى هذا الأساس أطلق نيوتن... I, Newton[11] على علم الطبيعة عنده اسم الفلسفة الطبيعية. ومن ناحية أخرى فقد نجح «هوجو جروتيوس[12]»... Hugo Grotius في وضع بعض المبادىء العامة، وفي إقامة نظرية يمكن أن تُسمى بفلسفة القانون الدولي، عندما صنّف وقارن بين سلوك الدول تجاه بعضها البعض كما سجله التاريخ، مستخدماً في ذلك مناهج الاستدلال العام المألوفة. ولا يزال هذا هو المعنى المألوف للفظ الفلسفة في إنجلترا، ولا يزال نيوتن... Newton مشهوراً بوصفه أعظم الفلاسفة. وظل الاسم يمتد، نزولاً، حتى وصل إلى قوائم الأسعار التي يضعها صُنّاع الأدوات: فجميع الأدوات مثل: الترمومتر... Thermometer (ميزان الحرارة)، والبارومتر... Barometer (مقياس الضغط الجوي)، التي لا تندرج تحت فئة الأجهزة المغناطيسية أو الكهربية، تسمى باسم الأدوات الفلسفية(*).

---

(١١) على الرغم من أن انفصال علم الطبيعة عن الفلسفة قد تمّ على يد سير إسحق نيوتن... Sir I. Newton (١٦٤٣ - ١٧٢٧) فقد ظل نيوتن يستخدم كلمة «فلسفة» ويلقّب نفسه «بالفيلسوف»، وقد أطلق على كتابه «في الميكانيكا» الذي أصدره عام ١٦٨٧ اسم: «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية»... Philosophia Naturalis Principia Mathematica ومع ذلك فقد أصبح يؤرخ به لانفصال العلم عن الفلسفة، وذلك لأن كلمة «العلم» بمعناها التجريبي الراهن لم تكن قد ظهرت بعد. وكان المجمع البريطاني لتقدم العلم الذي أنشىء عام ١٨٣١ - نفس العام الذي مات فيه هيجل - هو أول مَنْ استخدم كلمة العلم... Science بمعناها الراهن (المترجم).

(١٢) هوجو جروتيوس... Hugo Grotius (١٥٨٣ - ١٦٤٥) فقيه هولندي ألّف «في قانون الحرب والسلام» عام ١٦٢٠ - ١٦٢٥ وأهداه إلى الملك لويس الثالث عشر وهو دراسة للعلاقات الدولية والمبادىء السياسية الأخلاقية التي تحكمها، ويعتبر بوجه عام أول نص يحدد القانون الدولي (المترجم).

(*) كذلك فإن المجلة التي يشرف على تحريرها طومسن... Thomson سميت باسم «حوليات الفلسفة»، أو مجلة الكيمياء، وعلم المعادن، والتاريخ الطبيعي، والزراعة، والفنون. وفي استطاعتنا أن نخمّن من العنوان نوع الموضوعات التي تُفهم بها هنا كلمة الفلسفة. ولقد قرأت في إحدى الصحف الإنجليزية بين الإعلانات عن الكتب التي صدرت حديثاً الملحوظة =

والفكر، يقيناً، وليس مجرد تجميع لخشب، وحديد... الخ هو الذي ينبغي أن يسمى بأداة الفلسفة! وفي إنجلترا سُمي علم الاقتصاد السياسي الحديث الظهور باسم الفلسفة(**). وهو المعروف في ألمانيا باسم الاقتصاد العقلي للدولة، أو الاقتصاد القومي العقلي.

٨ ـ يمكن لهذه المعرفة التجريبية، في ميدانها الخاص، أن تكون مقنعة في البداية؛ لكنا نستطيع أن نتبيّن قصورها من زاويتين: فهناك، من ناحية، دائرة موضوعات أخرى لا تشملها وهي: الحرية، والروح، والله. فهذه موضوعات تنتمي إلى ميدان مختلف، لا لأنها لا علاقة لها بالتجربة، كما قد يُقال إذ على الرغم من أننا، يقيناً، لا نخبر هذه الموضوعات بحواسنا، فإننا نستطيع أن نقول، بصفة عامة، إنه أيّاً ما كان في وعينا فإننا نخبره، وهو نفس الشيء ـ وإنما السبب الحقيقي الذي يجعلنا نحدد

= الآتية: «فن المحافظة على الشَّعْر وفقاً لمبادىء فلسفية ـ مطبوع على ورق من قَطْع الثُّمْن، وثمنه سبعة شلنات». ومن المرجح أن يكون المقصود بالمبادىء الفلسفية التي تعمل على المحافظة على الشعر هنا مجموعة من المبادىء الكيمائية أو الفسيولوجية (المؤلف).

وكان توماس طومسن... Thomas Thomson (١٧٧٣ ـ ١٨٥٤) أستاذاً للكيمياء في جلاسجو... Glasgow وكان عالماً مبرزاً في الكيمياء في البدايات المبكرة للعلم. أمّا حوليات الفلسفة فقد ظهرت من ١٨١٣ حتى ١٨٢٦. أمّا «فن المحافظة على الشعر» فقد نُشر غُفلاً في لندن عام ١٨٢٥ ـ من تعليقات ولاس ص ٣٨٥ (المترجم).

(**) كثيراً ما يتردد لفظ «فلسفي» على ألسنة الساسة الإنجليز، حتى في خطبهم العامة، فيما يتعلق بالمبادىء العامة للاقتصاد السياسي، ففي الثاني من فبراير عام ١٨٢٥ كان بروجهام... Brougham يرد في مجلس العموم على خطاب العرش ويتحدث عن «المبادىء السياسية والفلسفية للتجارة الحرة ـ لأنها بكل تأكيد مبادىء فلسفية ـ تلك التي هنأ صاحب الجلالة مجلس العموم اليوم على قبولها».

وليست هذه اللغة مقتصرة على أعضاء المعارضة. ففي اجتماع سنوي لأصحاب السفن، في نفس هذا الشهر، برئاسة رئيس الوزراء لورد ليفربول... Lord Liverpool وبمعاونة كانَنج... Canning وزير الدولة، وسير تشارلز لونج... Sir C. Long مدير الخزانة العسكرية، قال «كاننج» رداً على النخب الذي شرب على شرفه: «لقد بدأت تواً حقبة أصبح لدى الوزراء فيها القدرة على أن يستخدموا في إدارتهم لهذا البلد، قواعد صحيحة لفلسفة عميقة». قد تكون هناك اختلافات بين الفلسفة الإنجليزية والفلسفة الألمانية: ومع ذلك، ففي الوقت الذي لا يزال اسم الفلسفة، في أماكن أخرى، لا يستخدم إلّا على سبيل التهكم أو التعجب أو الإهانة، فإنه لشيء مفرح أن نراه يستخدم باحترام على لسان الحكومة الإنجليزية. (المؤلف).

ميداناً أخر هو أن هذه الموضوعات، من حيث نطاقها ومضمونها، هي لامتناهية.

هناك عبارة قديمة تنسب خطأ إلى أرسطو... Aristotle ويُقال إنها تُعبر عن فلسفته، تقول: لا شيء في العقل لم يكن موجوداً من قبل في الحس أو التجربة. «Nihil est in intellectu quod non fuerit in»

ولا ترفض الفلسفة النظرية الأخذ بهذا المبدأ إلا عن سوء فهم له فحسب، ذلك لأن هذه العبارة في جانبها الآخر ليست أقل تأكيداً للقول بأنه «لا شيء في الحواس دون أن يمر بالعقل»... Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu

ويمكن أن يكون لهذا القول معنيان: فهو يعني، بالمعنى العام، أن النوس... Nous أو الروح... Spirit (وهي الفكرة الأكثر عمقاً للنوس... Nous في الفكر الحديث) هو علّة العالم. وهو يذهب، بالمعنى الخاص، (قارن فيما سبق فقرة رقم ٢) إلى أن الشعور بالحق، والأخلاق، والدين، هو شعور (بالتالي هو تجربة) بمجال وبطابع، لا ينبع إلّا من الفكر وحده ولا يقوم إلا على أساسه.

٩ ـ وهناك، من ناحية أخرى، جانب الصورة حيث نجده يطلب إقناعاً أبعد مما تزوده به المعرفة التجريبية. وهذه الصورة هي، بأوسع معنى للكلمة، الضرورة... Necessity (قارن فيما سبق فقرة رقم ١) فمنهج العلم التجريبي يكشف عن نقيصتين: **الأولى** هي أن المبدأ الكلي أو المبدأ العام الذي يتضمنه، الجنس أو النوع... الخ هو بذاته غامض وغير متعين، ولهذا نجد أن المبدأ لا يرتبط بالجزئيات، أو التفصيلات فكل منها خارجي وعَرضي بالنسبة للآخر.

وتلك هي الحال نفسها مع الوقائع الجزئية التي تجمعت في وحدة واحدة: فكل منها خارجي وعرضي بالنسبة للآخر. أمّا النقيصة الثانية فهي أن البدايات التي يبدأ منها هذا المنهج هي في كل حالة معطيات

ومسلمات، لا هي مُفسرة ولا هي مُستنبطة. وفي كل من هاتين النقيصتين تنعدم صورة الضرورة. ومن هنا فإن التفكير الانعكاسي... Reflection حين يأخذ على عاتقه إصلاح هذه العيوب فإنه يتحول إلى فكر نظري... Speculation وهو التفكير الخاص الذي يناسب الفلسفة. وهو بوصفه فكراً منعكساً فإنه يشترك في طبيعة عامة مشتركة مع الفكر الانعكاسي الذي ذكرناه من قبل. لكنه رغم ذلك، يختلف عنه من حيث إن للفكر الفلسفي، إلى جانب الصور المشتركة، بعض الصور الخاصة به، ويمكن أن نتخذ الفكرة الشاملة... Notion نموذجاً لها.

ويمكن أن نصف العلاقة بين العلم النظري والعلوم الأخرى على النحو التالي: إن العلم النظري لا يهمل، على أقل تقدير، الوقائع التجريبية المتضمنة في علوم عديدة، وإنما يتعرّف عليها ويستخدمها: وهو ينشد ويدرك، في بنية هذه العلوم، العنصر الكلّي فيها، وهو قوانينها، وتعميماتها. لكنه، إلى جانب ذلك كله، فإنه يُدخل مقولات أخرى جديدة، إلى مقولات العلم، ويُعطيها صفة الانتشار والتداول. وينحصر الفارق بينهما، من هذه الزاوية، في تغيير المقولات فحسب. ويحتوي المنطق النظري... Speculative Logic على جميع مقولات المنطق والميتافيزيقا السابقة: فهو يحتفظ بصور الفكر نفسها، كما يحتفظ بجميع القوانين والموضوعات، بينما هو في الوقت ذاته يعيد صياغتها ويطوّرها في مقولات أوسع.

علينا أن نميز بين الفكرة الشاملة بمعناها النظري وبين ما يُطلق عليه عادة لفظ الفكرة. فالعبارة التي تقول إن اللامتناهي لا يمكن إدراكه بواسطة الأفكار (بالمعنى المألوف لهذه الكلمة) هي عبارة تكررت آلاف المرات حتى غدت بديهية، وهي تقوم أساساً على هذا التقدير الضيق لمعنى الأفكار.

١٠ ـ هذا الفكر، الذي يفترض فيه أن يكون أداة المعرفة الفلسفية، يحتاج هو نفسه إلى تفسير أبعد، إذ لا بدّ لنا أن نفهم، بأي معنى يتضمن

الضرورة أو القدرة على الإقناع: وحين يزعم القدرة على إدراك الموضوعات المطلقة (الله، والروح، والحرية) فإن عليه إقامة الدليل على صحة هذه الدعوى. غير أن مثل هذا التفسير هو ذاته درس من دروس الفلسفة ويقع، بالطبع، داخل نطاق العلم الفلسفي نفسه، ومن ثم فإن أي محاولة تمهيدية لتوضيح هذه القضية لن تكون سوى محاولة غير فلسفية لأنها ستتألف من مجموعة من الافتراضات، والمزاعم، والاستنتاجات المؤيدة والمعارضة، أعني استنتاجات دجماطقية ليس لها قوة الإقناع، في مقابل الاستنتاجات التي ينبغي أن يقرّها العقل.

لقد كانت الفلسفة النقدية، في الخط الرئيسي لحجتها، تدعونا إلى التريث قبل أن نبدأ البحث في الله، أو في الوجود الحق للأشياء، وتطلب منا أولاً وقبل كل شيء أن نفحص مَلَكَة المعرفة، وننظر فيما إذا كانت قادرة على القيام بالمعرفة أم لا، إذ ينبغي علينا، فيما يقول كانط... Kant أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل، لأنه إذا لم تكن الأداة صالحة فإن مجهودنا كله سوف يضيع أدراج الرياح. ولقد صادف هذا الاقتراح قبولاً واستحساناً واسع المدى، وكان من نتيجته أن ارتدّت المعرفة إلى نفسها بدلاً من أن تهتم بموضوعاتها وتعكف على دراستها، وهكذا عادت تدرس نفسها، أي عادت إلى مسألة الصورة. وما لم تخدعنا الكلمات فإننا نستطيع بسهولة أن ندرك مدى ما تصل إليه. فنحن نستطيع في حالة الأدوات الأخرى، أن نفحص الأداة، وأن ننقدها بطرق أخرى غير استخدامها في المهمة الخاصة التي سَنَكِلُها إليها: غير أن فحص المعرفة لا يمكن أن يتم إلا بفعل من أفعال المعرفة، ومعنى ذلك أن فحص ما يسمى بأداة المعرفة هو نفسه معرفة: ومحاولة المعرفة قبل أن نعرف هي أشبه ما يكون بقول القائل: إنني لا أستطيع أن أغامر بالنزول في الماء قبل أن أتعلم السباحة.

ولقد رأى راينهولد... Reinhold[13] الخلط الذي يمكن أن يُفهم به

(١٣) كارل ليونارد راينهولد... Karl Leonhard Reinhold (١٧٥٨ - ١٨٢٣) فيلسوف نمساوي =

أسلوب البداية هذا، وحاول أن يخرج من هذه المشكلة، بأن يبدأ بمرحلة من التفلسف افتراضية وإشكالية... Problemalic وبهذه الطريقة افترض أنه سيكون من الممكن، دون أن يدري أحد كيف، أن نشرع في السير حتى نجد أنفسنا، فيما بعد، وقد وصلنا إلى الحقيقة الأولى لجميع الحقائق. وأذا أمعنا النظر في منهجه لوجدنا أنه هو نفسه يؤدي بنا إلى ضرب من السطحية. فهو يبدأ على أساس واقعة تجريبية أو على أساس افتراض شرطي مؤقت سبق أن كان يندرج في التعريف، ثم يشرع في تحليل هذه البداية ذاتها. وفي استطاعتنا أن نكتشف في حجة راينهولد.. Reinhold إدراكاً حسياً للحقيقة، وأن الطريقة المعتادة التي تبدأ من افتراضات ومزاعم مسبقة ليست أفضل من الطريقة الافتراضية الإشكالية. وإدراكه لهذه الحقيقة لا يعدل من طابع منهجه وإنما يوضح فحسب ما فيه من عيوب ومآخذ.

١١ - وفي استطاعة المرء، بطريقة أكثر دقة، أن يصف الأوضاع الخاصة أو الحاجة التي تدعو لوجود الفلسفة؛ فالروح عندما تكون حاسة أو مدركة إدراكاً حسياً، فإنها تجد موضوعها في شيء حسي، وعندما تتخيل تجد موضوعها في صورة أو تَمَثُّل وعندما تريد تجد موضوعها في هدف أو غاية. لكن في مقابل هذه الأشكال من وجود الروح أو وجود موضوعاتها، مع أنها متميزة عنها، نجد أن على الروح أن تشبع كذلك حياتها الداخلية العليا العميقة وهي الفكر، فأعمق ما في الذات هو الفكر. وهكذا تجعل الروح من الفكر موضوعاً لها. والروح بذلك تعود إلى نفسها بأعمق معنى للكلمة، لأن الفكر هو مبدؤها، وهو ذاتها النقية الصافية.

= من أتباع كانط نشر عدة مقالات فيما بين (١٧٨٦ و ١٧٨٧) يشرح فيها الفلسفة النقدية حتى اشتهر بأنه الشارح الماهر لفلسفة كانط. ثم كوّن لنفسه فلسفة خاصة هي فلسفة الأصول... Fundament Philosophy المسلمة الأولى فيها هي مبدأ الوعي الذي صاغه على النحو التالي: بفضل الوعي تستطيع الذات المدركة أن تميز نفسها كشيء متميز عن موضوع وعيها وإن كانت مرتبطة به في الوقت نفسه. غير أن هذا الموضوع ليس هو موضوع الوعي ذاته وإنما هو فكرته أو تمثله. إن الوعي ذاته يُشكل واقعة أساسية لا تقبل الرد، ولا البرهان ولا تعريف أبعد من ذلك. وكان راينهولد حريصاً على أن يُبين أن كل وعي يتضمن عناصر قبلية وبعدية في آن معاً. (المترجم).

لكن في الوقت الذي يتم فيه ذلك، نجد الفكر وقدْ وقع هو نفسه في شباك المتناقضات أعني أنه يضيع في أفكار صارمـة ليست هي نفسها أفكاره، وهكذا نجده وقد أمسك به نقيضه بدلاً من أن يصل إلى ذاته. وهذه النتيجة التي يؤدي إليها ضرب من التفكير مخلص لكنه ضيق الأفق، هو الفهم المحض، تقاومها رغبة عليا سبق أن تحدثنا عنها. وهي رغبة تعبر عن دوام الفكر وبقائه وأنه يظل صادقاً مع نفسه، حتى رغم شعوره أنه فَقَدَ الأساس الذي يقوم عليه وفقد استقلاله معه ذلك أنه يشعر بقدرته على التغلب على هذا الوضع، وعلى العثور بداخله عن حل لمتناقضاته.

الفكر بطبيعته ذاتها جدلي، وإذا أردنا أن ندرك ذلك، وأن نعرف أنه من حيث هـو فهم لا بدّ أن يقـع في المتناقضـات ـ في الجانب السلبي منه ـ فإن ذلك كله يشكل واحداً من الدروس الرئيسية في المنطق. وعندما يفقد الفكر الأمل في أن يبلغ بوسائله الخاصة إلى حل للتناقض الذي أخرجه هو نفسه بنشاطه الخاص، فإنه يرتدّ إلى الخلف إلى تلك الحلول التي تعلمت فيها الروح أن تجد السكينة في هذا النمط أو ذاك، أو هذه الصورة أو تلك. لقد أدى تقهقر الفكر، لسوء الطالع، كما لاحظ أفلاطون حتى في عصره[١٤]، إلى ضرب من «كراهية العقل والتفكير . . Misology» (أو كراهية المنطق والتدليل العقلي عموماً) بحيث يتخذ موقفاً عدائياً من جهوده، كذلك الموقف الذي يتخذه ما يسمى بمذهب المعرفة «المباشرة» الذي يذهب إلى أن هذه المعرفة هي الصورة الوحيدة التي نستطيع أن

(١٤) يعرض أفلاطون في محاورة فيدون في صفحات طويلة لكراهية الناس للمنطق والتدليل العقلي بصفة عامة ويرى أن أخطر شيء أن تتمكن منا كراهية المنطق. . . Misologists فذلك من أسوأ ما قد يصيبنا من أحداث. ويقول سقراط: لشدّما يبعث على الأسى أن يصادف إنسان تدليلاً هنا أو هناك فيبدو له أول الأمر أنه حق، ثم يتكشّف له عن باطل، فبدلاً من أن ينحو باللائمة على نفسه، وعلى ما يعوزه من ذكاء، تراه لحنقه آخر الأمر يغتبط شديد الغبطة في إزاحة اللوم عن عاتقه ليلقيه على التدليل بصفة عامة، ويظل بعد ذلك إلى الأبد كارهاً لاعناً لكل تدليل».

The Portable Plato Eng. trans. by B. Jowett P. 238 - 239 Penguin Book.

وانظر أيضاً ص ١٦٦ ـ ١٦٨ من ترجمة د. زكي نجيب محمود لمحاورات أفلاطون. لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٦ (المترجم).

نصل بواسطتها إلى معرفة الحقيقة.

١٢ - ويرجع نشأة الفلسفة إلى رغبات الفكر الملحة هذه، وكانت نقطة بدايتها هي التجربة مُدرجين تحت هذه الكلمة وعينا المباشر وما نستنبطه منه في آن معاً. وبما أن الفكر قد أيقظه هذا المثير، إن جاز التعبير، فقد اتسم بخاصية الارتفاع بذاته فوق الوضع الطبيعي للروح، فوق الحواس والاستدلال من الحواس، ليصل إلى عنصره النقي الخالص - كما اتسم كذلك بأنه يتخذ، في البداية، موقفاً سلبياً منعزلاً عن نقطة البداية التي بدأ منها. وإذا كان الفكر يقف هذا الموقف المعارض لظواهر الحس فإن أول اقتناع يشبعه إنما يعثر عليه داخل ذاته: حيث يجده في فكرة الماهية الكلية لهذه الظواهر، وهي فكرة (المطلق أو الله) قد تكون مجردة إن قليلاً أو كثيراً. بينما نجد العلوم، من ناحية أخرى التي تقوم على أساس التجربة، تجهد الروح بمحاولة دفعها لتجاوز الصورة التي توجد عليها مضامينها المختلفة. كما تُلح عليه للارتفاع بهذه المضامين إلى مستوى الحقيقة الضرورية ذلك لأن وقائع العلم تبدو بمظهر الكتلة المختلطة الهائلة بحيث تجد الأشياء ترص بعضها بجوار البعض كما لو كانت معطاة أو حاضرة فحسب، وكما لو كانت، باختصار تخلو من كل ارتباط جوهري أو ضروري. ونتيجة لهذا الدافع المُلح ترى الفكر وقد خرج عن كليته التي لم تتحقق، وعن إشباعه الذي لا يزال ممكناً فحسب ويضطر إلى السير قدماً لتطوير ذاته. وهذا التطور لا يعني، من ناحية، سوى أن الفكر يجسِّد مضامين العلم بكل تعيناتها وتفصيلاتها، كما أنه يجعل هذه المضامين، من ناحية أخرى، تحاكي فعل الفكر الأصلي الخلّاق، وتُعبر عن جانب النمو الحر الذي يجده منطق الواقعة وحده(١٥).

وسوف نتحدث، فيما بعد، عن الوعي بالعلاقة بين «المباشرة. . Immedi:c/ والتوسط. . . «Mediation» بوضوح، وفي شيء

(١٥) قارن فيما بعد فقرة ٦٦ و ٦٧ حيث يتحدث هيجل عن المعرفة المباشرة والأفكار المباشرة، ثم قارن أيضاً فقرة ٧٤ حيث يتحدث عن الطبيعة العامة لصورة المباشرة. وقارن أيضاً «علم المنطق» المجلد الأول ص ٨٠ من الترجمة الإنجليزية، وكذلك «محاضرات في فلسفة الدين» =

من التفصيل، ويكفي أن نفترض الآن مقدماً أن هاتين «اللحظتين»، أو «العاملين»، رغم أنهما يظهران كما لو كانا متميزين، فإن أحدهما لا يمكن أن يغيب عن الآخر أو يوجد بدونه. وهكذا نجد أن معرفة الله، شأنها شأن كل واقع يجاوز الحس، هي في طابعها الحق، ارتفاع فوق الإحساسات والإدراكات الحسية: ومن ثمّ فهي معرفة تتضمن موقفاً سلبياً من معطيات الحس الأولى وهي إلى هذا الحد، تتضمن توسطاً، لأن التوسط يعني أن تتخذ من شيء ما نقطة بداية تسير منها إلى شيء آخر، بحيث يكون وجود هذا الشيء الثاني متوقفاً أو معتمداً على وصولنا إليه من خلال شيء آخر متميز عنه. وعلى الرغم من ذلك فإن معرفة الله ليست مجرد نتيجة تعتمد على الجانب التجريبي من وعينا، إذ الواقع أن استقلالها يتحقق بصورة جوهرية، عن طريق هذا السلب لمعطيات الحس أو الارتفاع عنها. ولا شك أننا إذا ما وصفنا واقعة التوسط، ظلماً، بأن لها مكان الصدارة، وعرضناها على أنها تتضمن حالة اشتراط، فقد يقال، وإن كان هذا القول لا يهم كثيراً، إن الفلسفة هي وليدة التجربة، وإنها مدينة لنشأتها لواقعة بَعْدية . . . a Posteriori (والواقع أن التفكير هو باستمرار سلب لما يوجد أمامنا وجوداً مباشراً)[١٦]. غير أننا نستطيع أن نقول، بنفس القدر من الصواب، إننا مدينون في عملية تناول الطعام لوسائل التغذية، ما دمنا لا نستطيع تناول الطعام بدونها، وبهذه النظرة فإننا نجعل تناول الطعام بالتأكيد، عاقاً لأنه يلتهم ما يهبه وجوده،

= المجلد الأول ص ٥٦ من الترجمة الإنجليزية. وقد عرضنا للعلاقة بين «المباشرة» «والتوسط» بالتفصيل في كتابنا: «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٣٥ وما بعدها من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ ـ وهو العدد الثاني من سلسلة المكتبة الهيجلية (المترجم).

(١٦) كل ما يوجد أمامنا مباشراً فهو جزئي، لكننا لا بدّ، لكي ندركه ونفهمه، أن نحليه إلى كلي أعني أن يتحول إلى فكر (والفكر بطبيعته كلي)، ومن ثم فلا بدّ من سلب الطابع المباشر الذي تظهر عليه الأشياء في مباشرتها الأولى. أمّا الإحساس بالجزئي فقط، والإبقاء على جزئيته فتلك عملية يقوم بها الحيوان وهو بذلك يقف على عتبة الإدراك ولا يدخل عالم المعرفة أبداً ـ قارن في البدايات الأولى للمعرفة حتى تصل إلى المعرفة المطلقة الفصل الأول من الباب الثاني بعنوان «المنهج الجدلي ونظرية المعرفة» في كتابنا: «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٨٧ وما بعدها من طبعة دار التنوير السالفة الذكر (المترجم).

وبهذه النظرة يكون التفكير عاقاً بدوره أو قل إنه لا يقل في عقوقه عن تناول الطعام.

غير أن هناك كذلك جانباً قَبْلياً . A Priori في الفكر: فنحن نصل إلى تلك المباشرة التي تكون هي نفسها كلية، عندما يتوسط الفكر الانعكاسي نفسه ولا يتوسطه شيء آخر، وتلك الكلية هي الرضا الذاتي للفكر بقدر ما يشعر بوجوده في ذاته، وبأنه في بيته، وأنه لا يكترث بالهبوط إلى الجزئيات، وبتطوير طبيعته الخاصة، وتلك هي الحال نفسها مع الدين، سواء أكان في صورته المتطورة أم الساذجة، وسواء اتخذ صورة الدقة العلمية أم حصر نفسه في صورة إيمان القلب البسيط، فإنه يشير إلى الطابع الكثيف ذاته: طابع الرضا والغبطة. إلا أن الفكر إذا لم يتجاوز مرحلة كلية الأفكار (كما كانت الحال في الفلسفات الأولى حيث لم يتعد الإيليون... Eleatics فكرة الوجود... Being كما لم يتجاوز هيراقليطس... Heraclitus فكرة الصيرورة... Becoming) فإنه يفتح على نفسه الباب، بحق، لكي يُتهم بالشكلية... Formalism وحتى في مرحلة متقدمة في الفلسفة، نستطيع أن نجد مذاهب سيطرت عليها عبارات معينة وقضايا مجردة مثل «في المطلق الكل واحد». ومثل «تتحد الذات مع الموضوع في هوية واحدة». وهذه المذاهب لا تردد سوى الشيء ذاته عندما نتحدث عن الجزئيات. فإذا ما وضعنا في ذهننا هذه المرحلة الأولى من مراحل الفكر، وهي مرحلة التعميم المحض، فإننا قد نقول، بحق، إن التجربة هي المؤلف الحقيقي لنمو الفلسفة وتقدمها. لأننا نجد، **أولاً**، أن العلوم التجريبية لا تتوقف عند مجرد ملاحظة السمات الفردية لأية ظاهرة، وإنما هي قادرة، بمعونة الفكر، أن تمدّ الفلسفة بمواد تقوم هي بإعدادها لها في صورة اطراد عام أعني قوانين، وتصنيفات عامة للظواهر. وهي حين تقوم بذلك فإنها تسلم إلى الفلسفة ما كان لديها من وقائع جزئية. وذلك يتضمن، **ثانياً**، ضرباً من الضغط على الفكر نفسه لكي يتقدم نحو هذه الحقائق العينية الخاصة. ويشكل استقبال الفلسفة لهذه المواد العلمية - وقد ألغى الفكر الآن مباشرتها، وجعلها تكفُّ عن أن تكون معطيات محض - في

الوقت ذاته، تطوراً للفكر خارج ذاته، ومن هنا فإن الفلسفة مدينة في تطورها للعلوم التجريبية. وبالمقابل فإن الفلسفة تقدم لمضامين هذه العلوم ما هو حيوي بالنسبة لها وأعني به: حرية الفكر ـ وهي تعطيها، باختصار طابعاً قَبْلياً. . . a Priori، وتصبح هذه المضامين الآن ضرورية، ولن تعتمد بعد ذلك على وضوح الوقائع فحسب، أو على أنها هكذا وجدت الوقائع، وهكذا خبرتها. إن الواقعة عندما تخبر، على هذا النحو، تصبح مثلاً توضيحياً، وصورة لنشاط الفكر الأصيل الذي يعتمد على نفسه اعتماداً كاملاً.

١٣ ـ كان ذلك منشأ الفلسفة وتطورها في عبارة موجزة. غير أن تاريخ الفلسفة يُقدم لنا نفس المسار من وجهة نظر تاريخية وخارجية. ذلك أن المراحل التي تتطور فيها الفكرة. . . Idea تبدو في التاريخ يعقب بعضها بعضاً بالصدفة، وأن هذه المراحل لا تمثل سوى مجموعة من المبادىء المختلفة والمبعثرة غير المترابطة، وهي مبادىء جلبتها في طريقها مذاهب فلسفية متعددة. غير أن ذلك ليس هو الحقيقة. فطوال هذه الآلاف من السنين ظل مهندس واحد بعينه يوجه دفة السفينة، ذلك المهندس هو العقل الواحد الحي الذي من طبيعته أن يفكر، وأن يرفع ما هو موجود إلى مرتبة الوعي الذاتي، ويصبح هذا الوعي نفسه موضوعاً، يرتفع في الوقت ذاته فوقه، ليبلغ مرحلة أعلى من مراحل وجوده. فالمذاهب الفلسفية المختلفة التي يعرضها علينا تاريخ الفلسفة لا يصعب اتفاقها في هوية واحدة. ويمكن إذا شئنا أن نقول إنها فلسفة واحدة في مراحل مختلفة من النضج، أو أن نقول إن المبدأ الجزئي الذي يقوم عليه كل مذهب ليس إلاّ فرعاً من كلٍ واحد هو الفكر. فالمذاهب المتأخرة في الفلسفة هي نتيجة جميع المذاهب السابقة، ولا بدّ لها أن تشمل مبادىء جميع هذه المذاهب السابقة. وإذا ما كان آخر مذهب فلسفي يستحق اسم المذهب الفلسفي، فإنه يتعين عليه أن يكون أكثر المذاهب اكتمالاً، وأشدها كفاية، وأوسعها شمولاً[١٧].

---

(١٧) الفلسفة عند هيجل كل متصل تدفعه ضرورة داخلية: «فكل فلسفة كانت ولا تزال =

إن مشهد المذاهب الفلسفية المتعددة والمختلفة في مسار التاريخ يبرز الحاجة إلى ضرورة تحديد العلاقة بين الكلي والجزئي على نحو أكثر دقة. فعندما ننظر إلى الكلي على أنه صورة محض تتناسق مع الجزئي كما لو كانا على مستوى واحد، فإن الكلي يصبح هو نفسه جزئياً. وإننا لنجد الحس المشترك عند الناس في الحياة اليومية ينأى عن هذا العبث الذي يضع الكلي إلى جانب الجزئي وبجواره. فهل يرفض من لديه رغبة في تناول الفاكهة ما يقدم إليه من عنب، وكمثرى، وكرز الخ.. على أساس أنها عنب، وكمثرى، وكرز، وليست فاكهة؟ ولكن عندما يكون موضوع البحث هو الفلسفة، فإن حجة الكثيرين وعذرهم أن الفلسفات بلغت من التعدد والكثرة حداً جعل كلاً منها مذهباً فلسفياً جزئياً وليس هو الفلسفة[18]. ومثل هذا الادعاء يُقال أيضاً لتبرير أي قدر من الاحتقار للفلسفة، ومع

= ضرورية، وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال، وإنما نجدها عناصر إيجابية في كل واحد. وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة». قارن «تاريخ الفلسفة» المجلد الأول ص ٣٧ من الترجمة الإنجليزية. والفلسفة في تطورها تشبه الشجرة في نموها، فنمو الشجرة يعني اختفاء البذرة، فهي تتحول إلى وريقات صغيرة، ثم يكون نمو الزهرة سلباً لهذه الوريقات، فهي تعلن أن هذه الوريقات ليست هي الصورة الحقيقية للشجرة، ثم تجيء الثمرة بعدئذ فتعلن بوجودها أن الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات. ومع ذلك فلم يكن في استطاعة أيّ منها أن يرى النور ما لم تتقدمه جميع المراحل السابقة. «محاضرات في تاريخ الفلسفة». المجلد الأول ص ٣٨ من الترجمة الإنجليزية. فإذا كانت فلسفة هيجل «ثمرة» لتاريخ الفلسفة فهي تحمل في جوفها مبادىء الفلسفات السابقة كلها (المترجم).

(١٨) كانت المناهج القديمة تنظر إلى المذاهب الفلسفية التي ظهرت في مسار التاريخ على أنها منفصلة يقوم كل منها بذاته دون أن يرتبط بالمذهب السابق أو يمهّد للمذهب اللاحق. وكيف ترتبط هذه المذاهب وكل منها يعارض الآخر ويناقضه، حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح لواحد من تلاميذه: «اتبعني، ودع الموتى يدفنون موتاهم». متى الإصحاح الثاني ٢٣. إلا أن الفلسفات المختلفة تجمع بينها رابطة واحدة هي التي تجعلها كلها «فلسفة»، والباحث الذي يرفض القول بوجود صورة كلية، هي الفلسفة بصفة عامة تتحقق في المذاهب الفلسفة الجزئية ويصرّ على معالجة هذه المذاهب فرادى يشبه ذلك المريض الذي نصحه الأطباء بالإكثار من تناول الفاكهة لكنه رفض أن يأكل ما قُدم إليه من كمثرى وعنب وبرقوق زاعماً، أنها ليست فاكهة وإنما بعضها كمثرى وبعضها الآخر عنب وبرقوق «محاضرات في تاريخ الفلسفة» المجلد الأول ص ١٧ ـ ١٨ من الترجمة الإنجليزية (المترجم).

ذلك فالكرز فاكهة هو الآخر. وكثيراً، أيضاً، ما نجدهم يضعون المذهب الذي يقوم على مبدأ كلي على مستوى واحد مع مذهب آخر يقوم على مبدأ جزئي، مع نظريات تنكر وجود الفلسفة أصلاً، ثم يقولون إن هذه المذاهب كلها ليست سوى وجهات نظر مختلفة عن الفلسفة. ويمكننا أن نقول بنفس المنطق: إن النور والظلمة ليسا إلاّ نوعين مختلفين من النور.

١٤ ـ وهذا التطور نفسه الذي يعرضه علينا تاريخ الفلسفة ـ يوجد أيضاً في نسق الفلسفة ذاتها[١٩]، إلا أننا هنا بدلاً من أن نبحث هذا التطور من الخارج كما يفعل تاريخ الفلسفة سوف نرى حركة الفكر تتحدد بوضوح داخل وسطها الفكري الخاص. وحين يكون الفكر أصيلاً، مدعوماً بذاته، فلا بدّ أن يكون من الناحية الداخلية عينياً، لابدّ أن يكون فكرة... Idea. وحين ينظر إليه في كليته الشاملة فسوف يكون هو الفكرة... Idea أو المطلق... Absolute. ولا بدّ لعلم هذه الفكرة أن يُشكل نسقاً... System لأن الحقيقة ذاتها عينية، بمعنى أنها في الوقت الذّي تقدم لنا فيه مبدأ الوحدة ورباطها، فإنها كذلك تحتوي بداخلها على مصدر للتطور. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الحقيقة هي مجموع الفكر أو شموله، وحرية الكل، وكذلك ضرورة الأجزاء الفرعية التي يشتمل عليها هذا الكل، لا تكون ممكنة إلاّ حين تنفرد هذه الأجزاء وتتميز.

وما لم تشكل الفلسفة نسقاً فإنها لن تكون نتاجاً علمياً، فالتفلسف غير النسقي لا يمكن أن نتوقع منه سوى أن يكون تعبيراً عن خصائص شخصية خاصة للعقل... Mind دون أن يتضمن مبدأ ينظم مضمونه. إن حقائق الفلسفة لن يكون لها قيمة إذا ما صرفنا النظر عن الاعتماد المتبادل والوحدة العضوية في النسق. ولا بدّ في هذه الحالة أن تعالج بوصفها فروضاً لا أساس لها، أو أنها مجموعة من الاقتناعات الشخصية. وهناك

(١٩) واضح أن هيجل يقصد بنسق الفلسفة هنا مذهبه هو الخاص كما يدل على ذلك بوضوح، سياق الحديث في الفقرة بعد ذلك. وهو يستخدم كلمة النسق... System لتدل على المذهب المترابط ترابطاً عضوياً. والكلمة في اللغات الأجنبية تعني المعنيّيْن معاً (المترجم).

بالفعل بحوث فلسفية كثيرة تحصر نفسها في مثل هذا العرض لآراء المؤلف ومشاعره.

وكثيراً ما أُسيء فهم كلمة «النسق... System» فهذه الكلمة لا تشير إلى الفلسفة ذات المبدأ الضيق المتميز عن غيره، بل على العكس إن الفلسفة الأصيلة الحقة هي التي تجعل من النسق مبدأ يشمل جميع المبادىء الجزئية الأخرى.

١٥ ـ كل جزء من أجزاء الفلسفة هو بدوره «كُلٌّ فلسفي» فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها، مكتملة بذاتها. ومع ذلك ففي كل جزء من هذه الأجزاء نجد الفكرة الفلسفية في صورة جزئية خاصة أو في وسط خاص. ولما كانت كل دائرة مفردة تمثل شمولاً حقيقياً فإنها تحطم الحدود التي فرضها عليها وسطها الخاص لتخلق دائرة أوسع، والفلسفة كلها تشبه بهذه الطريقة دائرة مؤلفة من عدة دوائر. وتظهر الفكرة في كل دائرة جزئية من هذه الدوائر، لكن الفكرة، ككل، تتكون، في الوقت ذاته عن طريق نسق هذه الأطوار الجزئية، وكل منها هو عضو ضروري في التنظيم كله.

١٦ ـ لا يمكن أن نعرض في صورة «موسوعة» للعلم من حيث تطور أجزائه عرضاً تفصيلياً، وإنما لا بدّ من أن يقتصر العرض على البداية التي تبدأ منها العلوم الجزئية، وعلى الأفكار ذات الأهمية الرئيسية في هذه العلوم.

وحتى الآن لا نجد تحديداً لعدد الأجزاء أو الجوانب الجزئية المطلوبة لفرع جزئي معين من أفرع المعرفة: إلّا أن هذا الجزء ينبغي ألّا يكون معزولاً، إن أريد له أن يكون جزءاً حقيقياً، بل أن يكون هو نفسه كلًا عضوياً. ومن ثم فإن مجال الفلسفة بأسره يشكل، بحق، علماً واحداً. لكن يمكن أن يُنظر إليه أيضاً على أنه مجموع شامل يتألف من عدد من العلوم الجزئية.

ينبغي ألّا تختلط موسوعة الفلسفة بالموسوعات المألوفة، فلا تزعم

الموسوعة المألوفة أن تكون أكثر من تجميع حاشد للعلوم، لا ينظمه مبدأ، بل تعرض كما تقدمها التجربة. بل هي تعرض أحياناً ما يحمل اسم العلوم فقط في حين أنها لا تكون في الواقع سوى تجميع لشذرات متناثرة من المعلومات. وفي تجميع حاشد من هذا القبيل نجد أن الأفرع المختلفة من المعرفة تحتل مكانها في الموسوعة وفقاً لأسباب خارجية، كما نجد أن وحدتها، بالتالي، وحدة مصطنعة. فنحن قد نقول عنها إنها منظمة أو مرتبة ولكننا لا نستطيع أن نقول إنها تشكل نسقاً. ولهذا السبب نفسه لاسيما وأن المواد لا تجمع على أساس قاعدة واحدة أو مبدأ واحد، نجد أن التنظيم في أحسن صورة ليس إلا تنظيماً وترتيباً تجريبياً، ولهذا فسوف يعرض باستمرار أموراً ناقصة.

أما موسوعة الفلسفة فهي تستبعد ثلاثة أنواع من العلم الجزئي:

١ - فهي تستبعد في البداية الحشد المحض للمعلومات المتناثرة: وفقه اللغة... Philology في جانبه المباشر ينتمي إلى هذه الفئة.

٢ - وهي تستبعد ثانياً أشباه العلوم التي تقوم على الإرادة التعسفية وحدها ومنها مثلاً علم الرنوك... Heraldry[٢٠]. فهذه الفئة من العلوم وضعية... Positive من بدايتها إلى نهايتها[٢١].

٣ - وهناك فئة ثالثة من العلوم وضعية كذلك وإن كان لها أساس عقلي

---

(٢٠) الرَّنك شعار للملوك والأمراء والأتراك والمماليك في مصر، ومنه جاءت تسمية العلم «بعلم الرنوك»، وهي العلامات المميزة التي تظهر على الأختام أو الدروع أو ملابس الجند أو على الأعلام: كالصقر أو النسر، الأسد، والكأس والسيف والهلال والصليب والحصان والزهر.. الخ وهو من العلوم المساعدة التي يشترط على المؤرخ دراستها لتساعده في فهم الحقبة التي يؤرخ لها (المترجم).

(٢١) كلمة وضعي هنا... Positive تعني موضوعة... Positied، أي مؤسسة تعسفياً على نحو ما نتحدث مثلاً عن القانون «الوضعي» كشيء متميز عن القانون «الطبيعي». والمقصود «بالعنصر» الوضعي، والسمات الوضعية لهذه العلوم... الخ خلوها من الضرورة العقلية وخضوعها في كثير من جوانبها لمؤثرات عرضية اتفاقية (المترجم).

وبداية عقلية، وتلك عناصر تدعيها الفلسفة لنفسها، إلا أن السمات الوضعية... Positive لهذه العلوم تظل هي خاصيتها الأساسية.

وللعنصر الوضعي في الفئة الأخيرة من العلوم أنواع مختلفة:

١ ـ فعلى الرغم من أن بدايتها عقلية، من حيث الأساس، فإنها تخضع لمؤثرات عرضية اتفاقية، عندما يكون عليها أن تبرز حقيقتها الكلية في اتصالها مع الوقائع الموجودة بالفعل ومع ظواهر التجربة. إن الفكرة الشاملة الكاملة للعلم يتعين عليها، في ميدان الصدفة والتغير هذا، أن تترك مكانها لعلل أو مبررات التفسير. وهكذا نجد مثلاً، في علم مثل فقه التشريع... Jurisprudence أو في نظام الضرائب المباشر أو غير المباشر ـ نجد أنه من الضروري أن تكون لدينا بعض النقاط المحددة تحديداً قاطعاً ودقيقاً، والتي تجاوز دائرة اختصاص الحدود المطلقة التي تضعها الفكرة الشاملة الخالصة، وأن نعترف بالتالي أن مناطق قد تُركت: وأن أية نقطة يمكن أن تتحدد بناء على أحد المبادىء مرة، وبناء على مبدأ آخر مرة أخرى، وأن نعترف كذلك أنه ليس ثمة يقين حاسم. وقل مثل ذلك في فكرة الطبيعة... Idea of Nature عندما تتجزأ في تفصيلات كثيرة، فإنها تتشتت في أمور عرضية حادثة، فالتاريخ الطبيعي، وعلم الجغرافيا، وعلم الطب، قد عثرت مصادفة على أوصاف للوجود، وعلى أنواع وتمييزات لم يحددها العقل وإنما تعتمد على الصدفة والأحداث العارضة. وحتى التاريخ يندرج تحت المقولة نفسها، صحيح أن الفكرة هي ماهيته وطبيعته الداخلية، لكن كل شيء فيه، فيما يظهر، يخضع للحدوث والعرضية... Contingency وفي نطاق الحرية التعسفية.

٢ ـ هذه العلوم وضعية أيضاً من حيث إنها تفشل في إدراك الصيغة المتناهية لما تدرسه، وفي الكشف عن الطريقة التي تنتقل بها هذه المقولات، ودائرتها كلها، إلى مرحلة أعلى ـ إنها تزعم لنفسها سلطات فوق كل نقاش. وهنا يكمن الخطأ في تناهي الصورة، كما كان يكمن في الأمثلة السابقة في تناهي المادة.

٣ ـ وهناك نتيجة ترتبط بذلك وهي أن العلوم وضعية من حيث إنها تقوم على أسس ناقصة تعتمد عليها نتائجها، كما أنها تعتمد كذلك على استدلال عرضي مستقل، على الشعور والإيمان، والسلطة، وهي بصفة عامة تعتمد على ما يُسلم به الإدراك الداخلي والخارجي، وعلينا أن نصنّف تحت هـذا العنوان أيضاً الفلسفة التي تُـريد أن تقيم وقـائع الـوعي، والإحســاس الـداخــلي والتجـربــة الخــارجيــة عــلى أســاس «علم الأنثروبولوجيا. . . Anthropology[٢٢]. لـكن قد يحدث أن تكون كلمة التجريبي مجرد اسم لا ينطبق إلا على صورة العرض العلمي بينما تقوم الفطنة الحدسية بترتيب الظواهر المحض، طبقاً للتسلسل الجوهري للفكرة الشاملة. في هذه الحالة نجد أن ضروب التقابل بين الظواهـر المتعددة والمتنوعة التي تظهر معاً تساعد في استبعاد الظروف العرضيـة الخارجيـة لأوضاعها، وهكذا يظهر الكلي أمامنا بوضوح فإذا ما استرشد علم الطبيعة التجريبي بهذا الحدس فسوف يعرض العلم العقلي للطبيعة على نحو ما يعرض التاريخ علم أفعال البشـر وشؤونهم ـ في صورة خـارجية تعكس الفكرة الفلسفية الشاملة.

١٧ ـ قد يبدو كما لو أن على الفلسفة، لكي تبدأ مسارها، مثل بقية العلوم الأخرى، فإن عليها أن تبدأ من افتـراض ذاتي مسبق، فالعلوم الأخرى تبدأ بالتسليم بموضوعاتها مثل: المكان والعدد أو أية موضوعات

---

(٢٢) لا يقصد بالأنثروبولوجيا . . . Anthropology هنا ما يعنيه الكُتّاب المحدثون بعلم الانثروبولوجيا حين يستخدمونه للدلالة على تاريخ حضارة الإنسان وثقافته في مراحلها البدائية الأولى وعلى نحو ما تبدو أساساً في منتجاته المادية ـ وإنما يستخدم هيجل هذا اللفظ هنا للدلالة على دراسة تلك الجوانب من السيكولوجيا (علم النفس) التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأوضاع الفسيولوجية. من تعليقات ولاس ص ٣٨٦. وبعبارة أخرى الأنثـروبولـوجيا مصطلح هيجلي خاص يعني دراسة النفس البشرية في ثلاثة أقسام هي النفس الطبيعية، والنفس الشاعرة، والنفس المتحققة بالفعل. انظر في ذلك شرحاً تفصيلياً «فلسفة الروح» وهو الجزء الثاني من كتاب ستيس فلسفة هيجل ص ١٦ وما بعدها ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. العدد الرابع من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير بيروت عـام ١٩٨٢ (المترجم).

أخرى، وقد يقال إن على الفلسفة أن تُسلم كذلك بوجود الفكر. لكن الحالتين ليستا متماثلتين تماماً، فالفلسفة تشغل نفسها بوجهة نظر ما، بفعل حر من أفعال الفكر، وهو فعل يدخل في صميم ذاتها، وهكذا تستخرج من ذات نفسها موضوعها. وليس ذلك كل شيء، بل لا بدّ لوجهة النظر التي بدأت منها الفلسفة، والتي أخذتها في الأصل لوضوحها الذاتي فحسب، أن تتحول أثناء سير العلم (الفلسفي) فتصبح نتيجة ـ نتيجة نهائية تعود معها الفلسفة إلى نفسها وتصل إلى النقطة التي بدأت منها. وبهذه الطريقة تبدو الفلسفة كدائرة مغلقة على نفسها ليس لها بداية بالمعنى المألوف عند العلوم الأخرى. ولا يكون للحديث عن بداية الفلسفة معنى إلا عند الشخص الذي يريد أن يبدأ في دراستها، لا من حيث علاقة البداية بالعلم كعلم. ويمكن أن نعبّر عن هذه الفكرة ذاتها بعبارة أخرى فنقول: إن الفكرة الشاملة للعلم، وهي الفكرة التي نبدأ منها، لأنها فكرة مبدئية، تتضمن فصلاً بين الفكر الذي هو موضوعنا، والذات التي تتفلسف والتي هي خارجية عن هذا الموضوع، إن جاز مثل هذا القول، وهي فكرة لا بدّ أن يدركها العلم نفسه وأن يفهمها. ونحن نجد باختصار، أن هناك هدفاً، وغاية، ونشاطاً للفلسفة: هو أن نصل إلى فكرة شاملة عن فكرتها الشاملة، وبذلك نضمن عودتها وإشباعها.

١٨ ـ لمّا كان من الممكن للعلم ككل، وككل فحسب، أن يعرض للفكرة... Idea أو لنسق العقل... System of Reason، فمن المستحيل أن نقدم للقارىء بطريقة تمهيدية صورة عامة عن الفلسفة، كما يصعب كذلك أن يكون تقسيم الفلسفة إلى أجزاء واضحاً أيضاً إلا في ارتباط هذه الأجزاء داخل النسق، فالتقسيم التمهيدي، كالتصور المحدود الذي جاء منه، لا يمكن أن يكون سوى استباق، أعني على سبيل التوقع فحسب. غير أننا نفترض هنا مقدماً أن الفكرة... Idea تصبح الفكر الذي يتحد مع نفسه في هوية تامة، لكنه ليس اتحاداً بسيطاً في هوية مجردة، وإنما أيضاً في النشاط الذي يضع نفسه في معارضة ذاته، ليكون له وجود بذاته، ويكون مع ذلك مستحوذاً على ذاته تماماً عندما يكون في هذا الآخر. وعلى

ذلك فإن الفلسفة تنقسم ثلاثة أقسام فرعية هي:

(١) ـ علم الفكرة في ذاتها ولذاتها.
(٢) ـ فلسفة الطبيعة: أو علم الفكرة في آخَرِهَا... Otherness.
(٣) ـ فلسفة الروح: أو علم الفكرة وقد عادت إلى نفسها من ذلك الآخر.

وكما لاحظنا في الفقرة رقم ١٥ فإن الاختلافات الموجودة بين العلوم الفلسفية المتعددة ليست سوى جوانب أو تخصيصات لفكرة واحدة أو لنسق العقل الذي يفضّ نفسه، وهو وحده الذي يفعل ذلك، في وسائط مختلفة. ففي الطبيعة لا شيء يهم سوى الفكرة، لكن الفكرة هنا قد سلخت نفسها عن وجودها المناسب. أمّا في فلسفة الروح فإننا نجد الفكرة تعود من جديد إلى تأكيد وجود خاص بها، وتكون في طريقها إلى أن تصبح مطلقة. وكل صورة تعرض فيها الفكرة نفسها هي في الوقت ذاته مرحلة عابرة، أو مرحلة انتقال زائلة، ومن هنا فإنه لا ينبغي على كل قسم من هذه الأقسام الفرعية، أن يعرف مضامينه بوصفها موضوعاً يوجد لبعض الوقت فحسب، بل لا بدّ بنفس الفعل أن يشرح الطريقة التي تنتقل بها هذه المضامين إلى دائرة أعلى. ولهذا فقد أدّى عرض العلاقة بينها على أنها أقسام فحسب إلى تصور خاطىء عنها، لأنه نسّق ورتب الأجزاء المتعددة أو العلوم المتنوعة الواحد بجانب الآخر أو رصّه بجواره، كما لو لم يكن لها تطور ذاتي داخلي بل على أنها، كغيرها من الأنواع الكثيرة، متميزة بالفعل وعلى نحو جذري[٢٣].

---

(٢٣) هذه الأقسام الثلاثة لا تدرس إلّا موضوعاً واحداً هو الفكـرة الشاملة... Begriff في مراحلها المختلفة أو العقل في صوره المتنوعة: العقل محضاً في المنطق، والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح. فهي في القسم الأول تدرس الفكر الخالص في ذاته ولذاته أو النسيج الذي يتألف منه العقل الخالص. وفي القسم الثاني تدرس الفكر حين ينتقل إلى الآخر، أي نقيضه، أو حين يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته من الفكر الخالص إلى المادة الصلبة. وفي القسم الثالث =

= تدرس هذا الفكر نفسه حين يعود من الآخر إلى ذاته، من المادة إلى الروح، أي إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة. وفي فلسفة الروح يعود العقل إلى نفسه، ولكنه لا يعود مجرداً أو خالصاً كما كان في الماضي: إنه الآن العقل العيني الحي الذي يوجد وجوداً فعلياً في العالم. ومعنى ذلك أن هذه المرحلة الثالثة تجمع بين المرحلتين السابقتين في مركب واحد، فالإنسان، من ناحية، جزء من الطبيعة فهو حيوان، وهو وجود مادي خارجي يخضع لسيطرة قوانين الطبيعة وهو من ناحية أخرى وجود روحي أو كائن حي عاقل له عالم روحي واسع. (المترجم).

الفصل الثاني
فكرة تمهيدية

١٩ ـ المنطق هو علم الفكرة الخالصة، بمعنى أنه علم الفكـرة في وسطها الفكري الخالص[١].

وهذا التعريف، شأنه شأن التعريفات الأخرى التي سوف نذكرها في هذا الموجز التمهيدي مستمدة من مسح المذهب ككل، ومن ثم فهي تالية له وتأتي بعده، وتصدق هذه الملاحظة نفسها على جميع الأفكـار الشاملة الاستهلالية عن الفلسفة أيّاً كان نوعها.

ويمكن أن يُعرَّف المنطق بأنه علم الفكر: بقوانينه وأشكاله المتميزة. غير أن الفكر، كفكر، لا يشكل سوى الوسيط العام، أو الوضع الكيفي الخـاص، الذي يضفي عـلى الفكرة... **Idea** مـا يجعلها تتميـز بـأنها منطقية[٢] ولو أننا وحّدنا بين الفكرة والفكر في هوية واحدة، فإن الفكر في

(١) كلمة المنطق هنا قد تكون مضللة للقارىء ما لم يضع في ذهنه باستمرار ما سوف يقوله هيجل بعد ذلك من أن «المنطق والميتافيزيقا شيء واحد» موسوعة فقرة ٢٤. ولهذا فإن هيجل يفهم لفظ المنطق فهماً جديداً يخالف الفهم الأرسطي السابق. (المترجم).

(٢) جميع المناطقة منذ أرسطو حتى الآن قد أخطأوا، في رأي هيجل، فهم طبيعة الفكر مما انعكس أثره على فهمهم للمنطق. فذهبوا إلى أنه لا يدرس إلا الأشكال والصور وحدها بينما يستمد محتواها من غيره. إلا أنه لمن العبث، في رأي هيجل، أن نقول إن المنطق خلو من كل مضمون وإنه يزودنا بقواعد الفكر فحسب دون أن يدرس ماهية الفكر نفسه، أو أن يكون قادراً على البحث في طبيعة هذا الفكر ذاته. إن المنطق هو دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو هو دراسة «للحياة الباطنية للعقل»، فهو لا يُعنى بالأشكال والصور وحدها وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها، ومضمونها هو الفكر، فهو دراسة للفكر من أجل الفكر وحده». (المترجم).

هذه الحالة ينبغي ألا يفهم على أنه يعني منهجاً أو صورة، بل على أنه يعني الشمول الذي يتطور ذاتياً لقوانينه وأشكاله الخاصة. وهذه القوانين هي عمل الفكر نفسه وليست مجرد واقعة حقيقية يكتشفها ولا بدّ أن يخضع لها.

ويمكن أن يُنظر إلى المنطق من وجهات نظر شتى: فيقال إنه أصعب العلوم جميعاً أو أسهلها كلها، فهو صعب لأنه لا يدرس الإدراكات الحسية، كلا ولا هو يبحث، كما تفعل الهندسة في تمثلات مجردة مستمدة من الحواس، وإنما هو يبحث في تجريدات خالصة. وهو صعب لأنه يتطلب مقدرة ومهارة على الانسحاب إلى الفكر الخالص، والمحافظة على البقاء فيه، والتحرك في مثل هذا الوسط. والمنطق من ناحية أخرى، سهل لأن وقائعه ليست شيئاً آخر سوى فكرنا نحن الخاص بأشكاله وحدوده المألوفة، وهذه هي قمة البساطة و أ. ب كل شيء آخر. وهذه الأشكال والحدود هي ما نعرفه جميعاً حق المعرفة فهي مثل: «يكون»، و «لا يكون»، و«كيف»، و «قدر»، «وجود بالقوة»، و «وجود بالفعل»، «واحد وكثير». . . الخ.

غير أن مثل هذا التعرّف لا يفعل شيئاً سوى أن يضيف صعوبات جديدة أمام الدراسة، ففي الوقت الذي نقول فيه لأنفسنا، من ناحية إننا ينبغي ألاّ نشغل أنفسنا بأمور مألوفة بمثل هذه الدرجة، نجد أن المشكلة هي، من ناحية أخرى أن نتعرّف على هذه الأفكار بطريقة جديدة تعارض تماماً الطريقة التي نعرفها بها بالفعل.

أمّا موضوع نفع المنطق وفائدته فهو موضوع يقلق الطالب بآثاره، ويهم التعليم الذي قد يقدّم لأغراض أخرى. وهذا التعليم للمنطق يعتمد على ممارسة التفكير الذي ينبغي أن يقوم به الطالب (فهذا العلم هو علم التفكير في التفكير) ويعتمد على أن يملأ الطالب رأسه بالأفكار في طابعها البسيط الخالص. صحيح أن المنطق بوصفه الصورة المطلقة للحقيقة، وبوصفه إسماً آخر للحقيقة ذاتها، فإنه أكثر من أن يكون نافعاً فحسب.

ومن ثمّ فلا بدّ أن نقدّر فائدته على أساس آخر غير ممارسة التفكير من أجل الممارسة فحسب.

(إضافة)

١ ـ إن أول سؤال يصادفنا هو: ما هـو موضـوع المنطق؟ وأبسط وأوضح إجابة هي: موضوع المنطق هو الحق... Truth أو الحقيقة، وهي كلمة، كانت ولا تزال سامية ونبيلة. وسوف يظل البحث عن الحقيقة يوقظ حماس الإنسان ونشاطه ما بقي فيه عرق ينبض وروح يشعر. غير أننا قد نلتقي، في الحال، بالاعتراض الآتي: أنحن قادرون على معرفة الحقيقة؟ إذ يبدو أن هناك ضرباً من التنافر وعدم التجانس بيننا بوصفنا موجودات متناهية وبين الحقيقة التي هي مطلقة، وتبدأ الشكوك تظهر حول ما إذا كان يمكن أن يكون هناك جسر بين المتناهي واللامتناهي. الله هو الحق وهو الحقيقة، فكيف يتسنى لنا أن نعرفه؟ إن هذه المحاولة تتعارض فيما يبدو، مع فضائل التواضع البشري وشعور الإنسان بضآلته[٣]. وهناك آخرون يتساءلون عن استطاعتنا معرفة الحقيقة، وفي ذهنهم غرض آخر مختلف من التواضع، إنهم يريدون تبرير حياتهم ورضاهم وقناعتهم بغايات متناهية تافهة. والتواضع من هذا القبيل أمر يؤسف له حقاً. غير أن الزمن الذي كان الناس فيه يتساءلون: كيف يمكن لي أنا، تلك الدودة الحقيرة التي تدبّ على الأرض، أن تكون قادرة على معرفة الحقيقة؟ هذا الزمن ولى وانتهى. وبدلاً من ذلك أصبحنا نصادف زهواً وغروراً: إذ بدأ الناس يزعمون أنهم يتنفسون نسيم الحقيقة ذاتها دون أن يبذلوا أي جهد من جانبهم. وتملّقَ بعضُ المعلمين الشبابَ بقولهم إنهم يملكون بحق الميلاد

(٣) قَبِلَ الرومانتيكيون أثناء ثورتهم ضد عقلانية القرن الثامن عشر، وتمسك عصر التنوير بالعقل، وجهة نظر كانط القائلة بأن المعرفة هي معرفة الظاهر فحسب وأن العقل لا يستطيع أن يصل إلى معرفة الأشياء بذاتها. لكنهم ذهبوا إلى ترديد عبارة بسكال... Pascal التي تقول إن «للقلب مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئاً». (المترجم).

الطبيعي الحقيقةَ الدينية والأخلاقية[٤]. وعلى نفس المنوال قيل إن الشيوخ يغرقون في الباطل فهم يغوصون ويتحجرون في قلبه. أمّا الشباب، كما يقول هؤلاء المعلمون، فهم يرون نور الفجر الساطع في الوقت الذي يقبع فيه جيل الشيوخ في مستنقع الحياة اليومية وما فيه من وحل، وقذارة، وهم يعترفون بأن العلوم الجزئية الخاصة ينبغي لها يقيناً، أن تُصقل، لكن بالوسائل التي تُشبع مطالب الحياة الخارجية وحدها. وفي ذلك كله لا نجد أن التواضع هو الذي يشد الناس إلى الوراء ويبعدهم عن معرفة الحقيقة ودراستها، وإنما اعتقادهم أنهم يقبضون على الحقيقة كاملة بالفعل. ولا شك أن الشباب يحملون معهم آمال رفاقهم من الشيوخ، وعلى هذه الآمال يعتمد تقدم العلم والعالم في آن معاً. غير أن هذه الآمال ألقيت على عاتق الشباب بشرط واحد فقط هو أن يأخذوا على عاتقهم بذل جهد العقل الشاق وعمله بدلاً من بقائهم على ما هم عليه.

ولا يزال لهذا التواضع في البحث عن الحقيقة وجه آخر: وهو الحياد المهذّب نحو الحقيقة وعدم الاكتراث بها على نحو ما يظهر لنا في حوار بيلاطس مع المسيح عندما سأله: وما الحقيقة...؟[٥] بنبرة رجل قد وقف على العلم بكل شيء منذ أمد بعيد ثم يختتم حديثه بقوله لا شيء يهم. وهو يعني نفس العبارة التي قالها سليمان: «الكل باطل[٦]». وعندما نصل إلى هذا الحد فإنه لن يبقى لدينا سوى غرور الذات.

ومعرفة الحقيقة تعترضها عقبة إضافية هي الخوف والجبن: فالعقل الكسول يجد من الطبيعي أن يقول: «أرجو ألا تدع لديك انطباعاً باهتمامنا

(٤) تملّق بعض الفلاسفة الشبان كما فعل فشته... Fichte مثلاً الذي كان يضع آمال علمه الجديد في الشباب الذين لم تفسد ليونة الشيخوخة قوتهم الطبيعية. قارن ولاس ص ٣٨٧ (المترجم).

(٥) إشارة إلى الحوار الذي دار بين بيلاطس والسيد المسيح الذي رواه يوحنا في إنجيليه. الإصحاح الثامن عشر ٣٧ - ٣٨.

(٦) العبارة التي تتردد بكثرة، في سفر الجامعة المنسوب إلى سليمان. قارن في الإصحاح الأول «باطل الأباطيل. الكل باطل وقبض الريح... » ١، ٢، ١٤. والعبارة نفسها في الإصحاح الثاني عدد ١١ و ١٧... الخ. (المترجم).

بدراسة الفلسفة، إننا حقاً سنكون سعداء أن ندرس المنطق، من بين ما ندرس من موضوعات، لكن بشرط أن يتركنا على نحو ما كنا عليه قبل دراسته». فلدى الناس شعور بأن التفكير لا بدّ أن يكون قد انحرف إلى الطريق الخطأ. لو أنه تجاوز نطاق أفكارنا وانطباعاتنا المألوفة. فهم، فيما يبدو يعتقدون أنهم سيكونون في بحر تتقاذفهم فيه أمواج الفكر هنا وهناك حتى ليبلغوا في النهاية بر الأمان في هذا المنظر المؤقت فيجدونه ضحلاً تماماً كما تركوه. وما يظهر أمامنا من هذه الصورة نراه في العالم، إذ يمكن داخل هذه الحدود أن تظفر بمعلومات متنوعة وإنجازات متعددة، وأن تصبح أستاذاً في النظم الرسمية الروتينية، وأن تكون مدرباً على أغراض خاصة. لكن ذلك يختلف أتم الاختلاف عن تربية الروح من أجل حياة أعلى أو أن تكرس طاقتك ونشاطك لخدمتها. وفي استطاعتنا أن نتعشم، في أيامنا هذه، في أن شيئاً أفضل قد انبثق بين الشباب يجعلنا نأمل أنهم لن يقنعوا بالقشرة المحض من المعرفة الخارجية.

٢ ـ هناك اتفاق عام على أن الفكر هو موضوع المنطق، غير أن تقديرنا للفكر قد يكون منحطاً جداً أو عالياً جداً. فالناس قد تقول، من ناحية، «إنها مجرد فكرة فحسب». وها هنا يكون الفكر في رأيهم ذاتياً، عرضياً تعسفياً، يتميز عن الشيء نفسه، عمّا هو حقيقي وواقعي. وقد يكون للفكر، من ناحية أخرى، تقدير مرتفع للغاية حين يُقال مثلاً: إن الفكر، وحده، هو القادر على بلوغ أسمى الجوانب في الأشياء كلها، وهي طبيعة الله، التي لا تستطيع الحواس أن تنبئنا بشيء عنها. لقد قيل: إن الله روح، ومن ثم ينبغي عبادته في الروح وفي الحقيقة. كما أننا نعترف أن ما نشعر به وما نحسه ليس روحياً، فقلبه وجوهره هو الفكر، والروح وحدها هي التي تستطيع أن تعرف الروح. وعلى الرغم أنه من الصواب أن نقول إن الروح تستطيع أن تهبط إلى مرتبة الوجدان والحس، كما هي الحال في الدين، إلاّ أن الوجدان المحض، بوصفه نمطاً من الوعي، شيء، ومضامينه شيء آخر. والوجدان كوجدان، هو الصورة العامة للطبيعة الحسية التي نشترك فيها مع العجماوات. وهذه الصورة،

أعني الوجدان، يمكن أن تستحوذ على الحقيقة العضوية كاملة وتستولي عليها: إلاّ أن الصورة ليس بينها وبين مضمونها تطابق حقيقي، فصورة الوجدان هي أدنى الصور التي يمكن للحقيقة الروحية أن تعبّر فيها عن نفسها، فعالم الموجودات الروحية، والله نفسه، يوجد في الحقيقة المناسبة له في الفكر، وحده، وبوصفه فكراً فحسب. وإذا كان ذلك كذلك فإن الفكر، لا مجرد الفكر العابر، وهو أعلى نمط بل هو النمط الوحيد الدقيق، الذي يمكن أن ندرك فيه المطلق والأزلي.

وما يُقال عن الفكر يقال أيضاً على علم التفكير، إذ يمكن أن تكون لدينا عنه نظرة منحطة أو سامية. فقد يُقال إن الإنسان يستطيع أن يفكر بدون المنطق، تماماً كما يستطيع أن يهضم دون أن يدرس علم وظائف الأعضاء. ولو أنه درس المنطق فإنه سوف يفكر بعد دراسته على نحو ما كان يفكر قبلها، ربما بمنهجية أكثر، ومع تعديل طفيف. ولو كان ذلك هو كل شيء، أعني لو كان المنطق لا يفعل شيئاً سوى أن يجعل الناس يتعرّفون على نشاط التفكير باعتباره مَلَكَة التصنيف والمقارنة، فإنه لن يأتي بجديد أفضل مما كان موجوداً. والواقع أن المنطق لم يكن له حتى الآن واجب سوى هذا. ومع ذلك فإن المعرفة الجيدة بالفكر، حتى ولو على أنه نشاط ذاتي محض للعقل مسألة جديرة باحترام الإنسان واهتمامه. فالإنسان يتميز عن الحيوانات بأنه يستطيع أن يعرف ما هو عليه، وماذا يفعل. إلاّ أننا يمكن أيضاً أن نقدّر الفكر تقديراً عالياً فنقول إن الفكر هو وحده القادر على أن يجعلنا على اتصال بالحق وبالموجود الأسمى. وفي هذه الحال فإن المنطق، بوصفه علم التفكير، سوف يشغل مكاناً مرموقاً. فإذا كان علم المنطق، إذن، يدرس الفكر في نشاطه وفي نتائجه (إذ ليس الفكر نشاطاً بغير نتيجة فهو ينتج أفكاراً، والفكر الجزئي مطلوب)، فإن موضوع المنطق هو، بصفة عامة، عالم ما فوق الحس، ودراسة هذا الموضوع تعني البقاء فترة في هذا العالم. إن الرياضيات تُعنى بدراسة تجريدات الزمان والمكان. غير أن هذين لا يزالان موضوعين للحواس، على الرغم من تجريد المحسوس وأنه أصبح مثالياً، فالفكر يودّع حتى مثل هذا التجريد الأخير

للمحسوس: إنه يؤكد استقلاله الخاص، ويطرح ميدان الحس الداخلي والخارجي، ويتخلّى عن اهتمامات الفرد وميوله. وحين يتخذ المنطق هذا الموقف فإنه يكون علماً أعلى مما نفترض عادة.

٣ ـ إن ضرورة فهم المنطق بمعنى أعمق من أنه علم الصورة المحض للفكر، أملتها اهتمامات بالدين والسياسة، والقانون والأخلاق، ففي العصور المبكرة لم يكن يلحق بالناس أي أذى من جراء التفكير، بل كانوا يفكرون بحرية وبلا خوف: فكروا في الله، وفي الطبيعة، وفي الدولة. وكانوا يشعرون، عن يقين، أن معرفة الحقيقة لا يمكن بلوغها إلّا من خلال الفكر وحده، وليس من خلال الحواس أو الأفكار العشوائية أو الآراء الظنية، إلّا أن تفكيرهم على هذا النحو بدأ يؤثر تأثيراً جاداً في سنن الحياة الرئيسية وشرائعها عندهم، فجرّد الفكر المؤسسات القائمة من قوتها وسطوتها، وسقطت دساتير ضحية تحت معاول الفكر، بل إن الفكر قد هاجم الدين نفسه، فاهتزت معتقدات دينية راسخة، كان يُنظر إليها باستمرار على أنها جاءت عن طريق الوحي. واضطربت العقيدة القديمة عند كثير من الناس، فقد أصبح فلاسفة اليونان، مثلاً، أعداء للديانة القديمة فهدموا معتقداتها. وبناء على ذلك فقد تم نفي بعض الفلاسفة وإعدام بعضهم الآخر بوصفهم ثواراً عملوا على قلب نظام الدين والدولة وهما نظامان لا ينفصلان. وأصبح الفكر، باختصار، قوة في العالم الواقعي تمارس تأثيراً بعيد المدى. وانتهى الأمر بلفت الأنظار إلى تأثير الفكر وخضعت مطالبه لرقابة صارمة اعترف العالم، بواسطتها، أن الفكر انتحل لنفسه مكانة أكثر مما ينبغي. ومع ذلك فقد عجز عن إنجاز ما أخذ على عاتقه القيام به. فهو لم يعلمنا ـ هكذا قال الناس ـ الوجود الحقيقي لله، أو للطبيعة أو الروح، بل لم يعلمنا ما هي الحقيقة. وكل ما فعله هو تخريب الدين والدولة. وهكذا أصبح من الأمور الملحّة أن نبرر وجود الفكر بأن نشير إلى النتائج التي وصل إليها. كما أصبح اختبار طبيعة الفكر وتبريره، في عهد قريب، إحدى المشكلات الرئيسية في الفلسفة.

(٢٠) - إننا إذا ما أخذنا أول انطباع مباشر لنا بالفكر وفحصناه لوجدنا ما يأتي:

أ - إن الفكر بمعناه الذاتي الشائع هو ضرب من ضروب النشاط أو المَلَكَات المتعددة للروح يتساوى في الرتبة مع ضروب أخرى من النشاط مثل: الإحساس، والإدراك الحسي، والتخيل، والرغبة، والإرادة وما شابه ذلك. وما ينتجه هذا النشاط، أي صورة الفكر أو طابعه المميز، هو الكلي... Universal أو هو المجرد، بصفة عامة، والفكر، إذا ما نُظر إليه على أنه نشاط يمكن أن يُقال عنه في هذه الحالة إنه الكلي النشط. ولّما كان عمله ونتاجه هو الكلي، فإننا نستطيع أن نقول عنه من ناحية أخرى إنه الكلي الذي يحقق ذاته. وعندما ننظر إلى الفكر على أنه ذات فهو مفكر، ونحن نشير إلى الذات الموجودة بوصفها مفكراً، بكلمة «أنا».

القضايا التي أسوقها في هذه الفقرة، وفي الفقرات التالية، ينبغي ألّا ينظر إليها على أنها آرائي الخاصة عن الموضوع. فأي استنباط أو برهان سوف يغدو مستحيلاً في هذه الفصول التمهيدية، ويمكن أن تؤخذ العبارات على أنها واضحة. وبعبارة أخرى كل إنسان عندما يفكر ويدرس أفكاره، سوف يكتشف بتجربة وعيه أن لهذه الأفكار طابع الكلية بقدر ما لها من جوانب الفكر الأخرى وخصائصه التي سنذكرها فيما بعد. ونحن نفترض، بالطبع، أن قدرته على الانتباه والتجريد قد دربت تدريباً سابقاً مكنه من أن يلاحظ ملاحظة صحيحة وضوح وعيه وتصوراته.

لقد ألمحنا، بالفعل، في هذا العرض التمهيدي للتفرقة بين **الحسي، والتصور والفكر...** Sense, Conception, Thought. ولّما كانت هذه التفرقة على جانب عظيم من الأهمية لفهم طبيعة المعرفة وأنواعها، فسوف يساعدنا في توضيح الأمور أن نلفت النظر إليها. لا شك أن الطريقة الحاضرة السريعة لتفسير الحسي، هي الإشارة إلى مصدره الخارجي، أعني إلى أعضاء الحس، غير أن ذكر العضو لا يساعدنا كثيراً في تفسير المراد منه. إن التفرقة الحقيقية بين الحس والفكر تكمن فيما يلي: السمة الجوهرية لما

هو حسي هي الفردية، ومن حيث أن الفرد (الذي يمكن أن يُرد إلى أبسط حد وهو الذرة) هو أيضاً عضو في جماعة، فإن الوجود الحسي يعرض عدداً من الوحدات التي يطرد بعضها بعضاً، أو هي وحدات، إذا شئنا أن نتحدث بدقة أكثر وبصيغة مجردة أكثر، توجد جنباً إلى جنب، والواحدة منها بعد الأخرى. أما التصور... Conception أو الفكر بارتسام الصور، فإنه يعمل بمواد من نفس المصدر الحسي، ولكن هذه المواد حين تُتَصَوَّر تتسم، بوضوح، بوجودها بداخلي ومن ثم تصبح ملكي: كما تتسم، من ناحية أخرى، بأنها كلية وبسيطة لأنها لا تشير إلاّ إلى ذاتها فحسب. وليست الحواس هي المصدر الوحيد للتصور المادي، فهناك تصورات تتكون من مواد تنبعث من الفكر الواعي لذاته، وذلك مثل التصورات الخاصة بالقانون والأخلاق والدين، بل حتى تصورات خاصة بالفكر ذاته، وتحتاج لبعض الجهد لكي نكتشف أين يكمن الفرق بين هذه التصورات وبين الأفكار التي لها نفس المحتوى. فهناك الفكر في هذه الحالة والتصور وعاء له، وليس هناك نقص لصورة الكلية التي بدونها لا يكون المضمون بداخلي، ولا يكون تصوراً على الإطلاق. ومع ذلك فها هنا نجد كذلك أن خاصية التصور هي، بصفة عامة، إنما توجد في الفردية... Individualism وفي انعزال مَضامينه. صحيح أن القانون والتشريعات المختلفة لا توجد في أي مكان حسي بحيث يطرد بعضها بعضاً. وإذا كانت لا تتأثر بالمكان فقل مثل ذلك فيما يتعلق بالزمان، رغم أنها تظهر في تتال إلى حد ما، فإن مضامينها نفسها لا تُتصور على أنها تتأثر بالزمان، أو على أنها عابرة أو يمكن أن تتغير. لكن خطأ التصّور يكمن في شيء أعمق من ذلك، فهذه الأفكار، رغم أنها تملك ضمناً الوحدة العضوية للروح، تقف هنا وهناك معزولة عن بعضها على أرض التصور والعريضة بعموميتها الداخلية المجردة. وكل تصور من هذه التصورات بما أنه معزول عن غيره فهو تصور بسيط لا يرتبط بشيء آخر: كالحق، والواجب، والله. والتصور، في مثل هذه الأحوال إما أن يقنع بأن يقول: الحق هو الحق، الله هو الله، أو في مرحلة أعلى من الثقافة، يشرع في سرد الصفات كأن يقول مثلاً، الله خالق

العالم، وهو عليم بكل شيء، قادر على كل شيء... الخ. وهنا نجد أمامنا مجموعة من الصفات البسيطة هي محمولات للموضوع. ورغم الرابطة التي يقدمها الموضوع فإنها لا تكون سوى صفات تترتب بجوار بعضها البعض دون أن تتجاوز مجرد الاتصال والتماس المحض. عند هذه النقطة يتفق التصور مع الفهم ويتحدان، والفارق الوحيد بينهما هو أن الفهم يُدخل علاقات بين الكلي والجزئي، بين السبب والنتيجة... الخ. وهو بذلك يزودنا بالارتباط الضروري بين الأفكار المنعزلة التي يقدمها التصور والتي تركها متراصة بعضها إلى جانب بعض دون أن ترتبط إلا «بواو» العطف وحدها.

وللفرق بين التصور والفكر أهمية خاصة: إذ يمكن أن يقال إن الفلسفة لا تفعل شيئاً أكثر من تحويل التصورات إلى أفكار، على الرغم من أنها تفعل ما هو أكثر من ذلك، فهي تقوم بتحويل هذا التحويل الجديد (أي الأفكار... Thoughts) إلى فكرة شاملة... Notion.

لقد وصفنا الوجود الحسي بأنه يتسم بسمات الفردية والعناد المتبادل بين أعضائه، ويجدر بنا أن نتذكر أن هذه السمات التي يتصف بها الحس هي نفسها أفكار وحدود عامة. وسوف نبيّن في المنطق أن الفكر (وكذلك الكلي)، ليس الضد المحض للحس: إذْ أنه لا يدع شيئاً يفلت منه، ولكنه يغلب الآخر، ويصبح في آن معاً هذا الآخر وهو نفسه. واللغة هي عمل من أعمال الفكر: ومن ثم فكل ما يُعبر عنه عن طريق اللغة لا بدّ أن يكون كلياً. إن كل ما أعنيه أو أقصده فحسب فهو لي: إنه ينتمي إليَّ أنا، هذا الفرد الجزئي، أما اللغة فهي لا تعبّر إلّا عن الكلية، ومن ثم فإنني لا أستطيع أن أقول ما أعنيه فحسب[٧]. وما لا يمكن أن أتفوه به،

---

(٧) «القصد» و «المعنى» الذي يستهدفه الفرد أقرب إلى النية الداخلية التي لا يعرفها غيره، ولهذا فهي ذاتية تماماً، وتلك أول، وأدنى، خطوة في المعرفة، وهي أقرب إلى الإحساس الداخلي الذي لا أستطيع التعبير عنه (وهذا ما أشترك فيه مع الحيوان) - أو أكتمه بداخلي، تماماً كمن يضع يده في ماء ساخن لكنه لا يتفوه بكلمة واحدة - ومثل هذا الإحساس في رأي هيجل لا قيمة له. قارن كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٠٠ - ١٠٢. (المترجم).

سواء كان وجداناً أم إحساساً، هو شيء لا أهمية له، شيء غير حقيقي، دع عنك أن يكون الحقيقة العليا. ومن هنا فلو أنني قلتُ مثلاً «الفرد»، أو «هذا الفرد»، أو «هنا»، و«الآن»، لوجدت أن هذه الحدود كلها كلية، فكل شيء وأي شيء هو «فرد» وهو «هذا» - ولو كان شيئاً حسياً فهو «هنا» و«الآن»[٨]، وكذلك عندما أقول «أنا» فإنني أعني بها ذاتي الفردية، مستبعداً بذلك ذوات الآخرين جميعاً: إلّا أن ما أقوله، أعني كلمة «أنا»، هو بالضبط ما تستطيع كل «أنا» أخرى أن تقوله مستبعدة، ذوات الآخرين جميعاً بنفس الطريقة. لقد قال كانط... Kant في تعبير غير موفق إنني: أنا أصاحب جميع تصوراتي، كالإحساسات، والرغبات والأفعال أيضاً... الخ، «فالأنا» كلية من حيث ماهيتها وفعلها، ومثل هذه المشاركة هي صورة من الكلية رغم أنها صورة خارجية. فكل إنسان آخر يشترك معي في كونه هو بدوره «أنا» مثلما أن إحساساتي وتصوراتي كلها تشترك كلها معاً في خاصية كونها ملكي، غير أن «الأنا» بما هي كذلك، أو مجردة هي فعل محض من التركيز على الذات أو الارتباط بالذات، ونحن في مثل هذا التركيز نجرد الأنا من كل تصور ووجدان، ومن كل حالة ذهنية، ومن كل خاصية طبيعية أو موهبة أو تجربة. وإلى هذا الحد تكون «الأنا» هي وجود للكلية مجردة تماماً، أو لمبدأ الحرية المجردة. ومن ثمّ فإن الفكر، إذا نظرنا إليه على أنه ذات، فإنه يكون ما نُعبر عنه بكلمة «أنا»، وما دمتُ أكون حاضراً في الوقت ذاته: في جميع إحساساتي، وتصوراتي، وحالات وعيي، فإن الفكر يكون حاضراً هو الآخر في جميع هذه الحالات، فهو المقولة التي تشيع في جميع هذه التحديدات.

(٨) هذه نظرة مثالية، تصورية من زاوية المعرفة، تجعل كل كلمة في أية لغة تدل على تصور من التصورات. فهناك تصورات للأشياء المادية، وهناك تصورات للأفعال والكيفيات والعلاقات فكلمة «يعطي» تَصَوُّر فإنها تصف فئة من الأفعال، وكلمة «هذا» تصور ما دامت لا تُقال على شيء واحد مفرد بل على جميع الأشياء، ولأن كل شيء ممكن أن يُقال عنه «هذا». وكلمة «يكون» تصور ما دامت الأشياء تكون، وكلمة «في» تصور لأنها تُعبر عن فئة من العلاقات، والتصور بطبيعته كلي لأنه يُقال على «كل» الأشياء، أو على أقل تقدير يُقال على أشياء كثيرة لا على شيء واحد. (المترجم).

(إضافة)

أول انطباع يكون لدينا عندما نستخدم لفظ الفكر هو أنه نشاط ذاتي، أو أنه مَلَكَة بين مَلَكَات كثيرة متشابهة: كالذاكرة، والتخيل، والإرادة. ولو كان الفكر مجرد نشاط ذاتي لعقل الفرد، ولو كان المنطق يعالجه بهذه الصورة لكان المنطق يشبه العلوم الأخرى في أن له موضوعاً ذائعاً للغاية، وسيكون من التعسف في هذه الحالة، فيما يبدو، أن نُخصِّص علماً خاصاً للفكر، في الوقت الذي نحرم فيه الإرادة، والتخيل، وبقية الموضوعات الأخرى من هذه الميزة. إلاّ أن انتقاء مَلَكَة واحدة قد يدعم، هذه الوجهة من النظر، بعض الدعائم كالاعتراف مثلاً، بأن للفكر سلطاناً خاصاً وأنه هو يزعم لنفسه أنه هو الذي يمثل طبيعة الإنسان الحقيقية، وأنه هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان. وفضلاً عن ذلك كله فمن الأهمية أن ندرس الفكر حتى ولو كان مجرد نشاط ذاتي، والتحليل التفصيلي لطبيعته سوف يعرض، قواعد وقوانين، تستمد معرفتها من التجربة. ومعالجة قوانين المنطق من هذه الوجهة من النظر كان يشكل في يوم من الأيام علم المنطق الذي أسسه أرسطو ونجح في أن يُعين للفكر ما ينتمي إليه فعلاً.
إن فكرنا عيني إلى أقصى حد: إلا أننا ينبغي أن نميز، في مضامينه التي يتألف منها، بين الجانب الذي ينتمي إلى الفكر فعلاً والجانب الذي يتعلّق بالطابع المجرد لنشاطه. وهناك رابطة روحية عميقة، تعتمد على فاعلية الفكر، تُضفي الوحدة على جميع هذه المضامين، وهذه الرابطة هي التي ذكرها أرسطو ووصفها على أنها الصورة بما هي صورة. لقد استمر منطق أرسطو، حتى يومنا الراهن، هو النسق المعترف به. والواقع أنه امتد ليشمل جوانب كبرى لاسيما بفضل جهود الأسكولائيين في العصر الوسيط الذين هذّبوا الكثير من تفصيلاته وإن كانوا لم يضيفوا إلى مواده أية إضافة. كما ترك المحدثون كذلك بصماتهم على هذا المنطق، من ناحية، بحذف الكثير من النقاط التي أشار إليها أرسطو في منطقه، وعن طريق حشر كمية من المواد السيكولوجية من ناحية أخرى، وأصبح مضمون هذا العلم هو أن يتعرّف على عمليات الفكر المتناهي: فإذا ما تكيف مع موضوعه المفترض مقدماً،

استحق العلم أن يكون صواباً. ولا شك أن دراسة المنطق الصوري لها فوائد، فهي تجعل القدرات العقلية مرهفة، وتعلمنا كيف نجمع أفكارنا، وكيف نقوم بعملية التجريد في حين أن علينا، في حالة وعينا المألوف أن نعالج تصورات حسية تعارض بعضها بعضاً وتربك بعضها بعضاً. وفضلاً عن ذلك فإن التجريد يعني تركيز الذهن في نقطة واحدة، وهو بذلك يولّد فينا عادة تركيز الانتباه على ذواتنا الداخلية. وقد يكون التعرّف على صور الفكر المتناهي وسيلة من وسائل تدريب الذهن على العلوم التجريبية ما دامت هذه الصور هي التي تنظم منهجها، وبهذا المعنى قيل إن المنطق وسائلي... Instrumental وهذا حق، ولكن لا تزال لدينا الحرية في أن نقول إن المنطق ينبغي أن يُدرس، لا لأنه نافع، وإنما لا بدّ أن يدرس لذاته، فما هو غاية في الامتياز ينبغي ألاّ نسعى إليه من أجل المنفعة المحض. وهذا صحيح تماماً، بمعنى ما من المعاني، إلا أنه قد يرد عليه بأن مما هو ممتاز على هذا النحو لا بدّ أن يكون كذلك أعظم العلوم نفعاً، لأنه المبدأ الذي يسند غيره، والذي يقوم بذاته، وهو من ثم يصلح أداة لتحقيق غايات خاصة يعززها ويكفلها. وهكذا نجد أن الغايات الخاصة، رغم أنه لا حق لها في أن تكون في المرتبة الأولى، لا يزال يغذيها حضور الخير الأسمى. فللدين مثلاً، قيمة مطلقة من ذاته، ومع ذلك نجد أن غايات أخرى تزدهر، في الوقت ذاته، وتعقب هذه الغاية، كما قال المسيح: «اطلبوا أولاً ملكوت الله وبرّه، وهذه كلها تُزاد لكم»[٩]. ومعنى ذلك أن الغايات الجزئية لا يمكن بلوغها إلا من خلال بلوغ ما هو مطلق وما له الحق في أن يوجد بذاته وجوداً مطلقاً.

(٢١) ـ ب ـ لقد وصفنا الفكر بأنه نشط، وسوف نبحث الآن، في الخطوة الثانية: تأثير هذا النشاط في الموضوعات، أو بوصفه انعكاساً... Reflection لشيء ما. في هذه الحالة سوف نجد أن الكلي، وهو نتاج

---

(٩) في موعظة الجبل يتحدث السيد المسيح عن اهتمام الإنسان بالمأكل والملبس والمشرب، ثم يقول إن عليه أولاً أن يبحث عن ملكوت الله، وسوف يجد هذه الأشياء كلها لواحق وتوابع تلقائية لمثل هذا الملكوت. قارن إنجيل متى الإصحاح السادس آية ٣٣ (المترجم).

عملية التفكير، يتضمن قيمة الشيء - وهي الماهوي، والداخلي، والحقيقي فيه.

لقد سبق أن ذكرنا في الفقرة رقم ٥ ذلك الاعتقاد القديم الذي يقول إن الواقع الحقيقي في موضوع ما، أو ظرف، أو حادثة، القيمة الذاتية، أو الماهية، الشيء الذي يعتمد عليه كل شيء، ليس واقعة واضحة بذاتها أمام الوعي، ولا تتطابق مع ظاهرها الأول أو انطباعها الأول بالشيء، بل على العكس الفكر الانعكاسي مطلوب لكي نكشف التكوين الحقيقي لهذا الشيء؛ وإننا سوف نتبينه بواسطة هذا الفكر الانعكاسي وحده.

(إضافة)

يتعلّم الطفل في أول دروسه كيف يفكر تفكيراً انعكاسياً. . . To Reflect . فأحد هذه الدروس الأولى التي يتعلمها هو الربط بين الأسماء والصفات، مما يضطره إلى أن ينتبه ويميز: فعليه أن يتذكر قاعدة عامة ويطبقها على حالة جزئية خاصة، وهذه القاعدة العامة ليست سوى الكلي. . . Universal، ولدينا في الحياة من ناحية أخرى غايات نسعى إلى بلوغها ولذا نمعن الفكر في أفضل الطرق لبلوغ هذه الغايات. والغاية هنا تمثل الكلي أو المبدأ المسيطر، ثم لدينا إلى جانب ذلك وسائل وأدوات نقوم بتنظيم عملها طبقاً للغاية التي نسعى إليها، ونجد الفكر الانعكاسي نشطاً، بنفس الطريقة، في موضوعات السلوك: وهو يعني هنا تذكر الحق والواجب - أي الكلي الذي يصلح كقاعدة ثابتة نسترشد بها في سلوكنا في حالات معينة، إذ لا بد لفعلنا الجزئي أن يتعرف على القانون الكلي وأن يتضمنه. ونحن نجد الشيء نفسه ظاهراً في دراستنا لظواهر الطبيعة. إذ أننا نلاحظ، مثلاً، ظاهرة «الرعد والبرق»، وهي ظاهرة مألوفة لنا، وكثيراً ما ندركها حسياً، غير أن الإنسان لا يقنع بالتعرّف المحض على الظاهرة أو الواقعة على نحو ما تبدو لحواسه: إنه ينشد الغوص تحت السطح الظاهر

ليعرف ما يكمن خلفه، ويفهمه، وتسوقه هذه الرغبة إلى إعمال الفكر، فينشد العثور على السبب كشيء متميّز عن الظاهرة المحض: ويريد أن يعرف الداخلي في تميّزه عن الخارجي، ومن هنا تنشطر الظاهرة شطرين وتصبح مزدوجة: فيكون لها داخل وخارج، أو إلى قوة وتبدّيها، أو سبب ونتيجة[١٠]. غير أننا نجد أن الداخل أو القوة يتحد مع الكلي الدائم في هوية واحدة: فلا هو هذه اللمحة من الضوء أو تلك، ولا هو هذا النبات أو ذاك، وإنما هو ذلك العنصر المتشابه الذي يوجد فيها جميعاً على نحو دائم ومستمر ـ فالظاهر الحسي فردي وعابر أما ما هو دائم فيه فهو ينكشف لنا عن طريق الفكر الانعكاسي... Reflection. والطبيعة تتبدّى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية، ونحن نشعر بالحاجة إلى إدخال الوحدة إلى هذا التنوع، فنقارن بينها أي نحاول أن نعثر على الكلي في حالة فردية، لأن الأفراد تظهر وتختفي، أما الأنواع فهي تبقى وتدوم وتتكرر في هذه الأفراد جميعاً، ووجود هذه الأنواع لا يراه إلّا الفكر وحده. ويندرج تحت هذا الاسم نفسه: جميع القوانين التي تنظم مسار الأجرام السماوية: فنحن نرى النجوم اليوم هنا، وغداً هناك، ويجد ذهننا شيئاً من التضارب في هذه الفوضى ـ شيئاً لا يستطيع أن يؤمن به، لأنه يؤمن بالنظام، والبساطة، والدوام وبالقانون الكلي. ويوجه الذهن تفكيره، مستلهماً هذا الإيمان، نحو الظواهر ليتعلم قوانينها. وبعبارة أخرى يقرر أن حركة الأجرام السماوية تسير طبقاً لقانون كلي، نستطيع بواسطته أن نعرف أي تغير في موضع هذه الأجرام وأن نتنبأ به. وقل مثل ذلك في التأثيرات الواضحة للتعقيد اللامتناهي في السلوك البشري، فهنا أيضاً نجد الإنسان يؤمن بالخضوع لمبدأ عام. ويمكن أن نجمع من هذه الأمثلة كلها، كيف أن الفكر ينشد، باستمرار، شيئاً ثابتاً ودائماً، متعيناً بذاته ويتحكم في الجزئيات. ويُعدُّ، هذا الكلي الذي لا تستطيع الحواس أن تدركه، الجانب

---

(١٠) سوف نلتقي بهذه المقولات فيما بعد بالتفصيل في دائرة الماهية ـ القسم الثاني من منطق هيجل ـ ذلك لأن الماهية هي دائرة الانعكاس. قارن كتابنا «المنهج الجدلي» ص ١٨٨ وما بعدها (المترجم).

الماهوي والحقيقي. وهكذا نجد أن للحقوق والواجبات أهمية بالغة في موضوع السلوك البشري، إذ لا يكون الفعل سلبياً إلّا إذا اتفق مع هذه القواعد الكلية.

وهكذا ندرك، عندما نحدد الكلي على هذا النحو، أنه نقيض شيء آخر. وهذا الشيء الآخر الذي يعارضه الكلي: هو المباشر المحض، هو الخارجي والفردي الذي يعارض الكلي والداخلي والمتوسط. ولا يوجد الكلي وجوداً فعلياً أمام العين الخارجية على أنه كلي، فالنوع بما هو نوع لا تدركه الحواس، وقوانين مسار الأجرام السماوية ليست مكتوبة في السماء: إن الكلي لا يُرى ولا يُسمع لأن وجوده هو وجود من أجل العقل فحسب. ويؤدي بنا الدين إلى كلي يشمل كل شيء آخر بداخله، إلى مطلق بفضله ظهر كل شيء آخر إلى الوجود، وهذا المطلق لا تدركه الحواس وإنما يدركه العقل أو الفكر وحده.

(٢٢) ـ حـ ـ بنشاط الفكر الانعكاسي يحدث شيء من التغيير في الطريقة التي كانت تَمَثُّل بها الواقعة أمامنا، في الأصل، في الإحساس والإدراك الحسي، والتصور. وهكذا يظهر أنه لا بدّ من توسط تغيير في الشيء قبل أن نتمكن من الكشف عن طبيعته الحقيقية.

(إضافة)

ما يظهره الفكر الانعكاسي إلى العيان هو نتاج فكرنا، فقد استخرج سولون... Solon[11] من رأسه القوانين التي وضعها للأثينيين على أنها تصف الحقيقة فقط، لأننا يجب ألّا ننسى أن الكلي (وهو القوانين في حالة سولون) هو بالضبط عكس ما هو ذاتي محض، كما يجب أن نلاحظ أن هذا الكلي هو الوجود الماهوي والحقيقي، والموضوعي للأشياء فلكي نكشف عن

(١١) سولون... Solon (٦٣٩ ـ ٥٥٩ ق. م) مشرّع أثيني ذاع صيته حتى أصبح واحداً من حكماء الإغريق السبعة، وهو أعلى منصب في الدولة. شرع في تعديل الدستور، وكانت القوانين التي شرعها تُحفر على ألواح من الخشب وتوضع في الأكروبول (المترجم).

الحقيقة في الأشياء، فإنه لا يكفي أن نلتفت إليها فحسب، بل علينا أن نستجمع مَلَكَاتنا ونجعلها تحوّل شكل ما هو مباشر أمامنا. وقد يبدو لأول وهلة أننا بذلك نقلب نظام الأشياء، ونهدم الهدف الذي تنشده المعرفة ذاتها، غير أن هذه الطريقة ليست لا معقولة كما تبدو بل إن كل عصر من العصور كان مقتنعاً بأن الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم هي تحويل شكل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفكر[١٢]، وإن كان الشك قد بدأ يتطرّق إلى هذه الطريقة في العصور الحديثة نظراً لما قيل عن الاختلاف بين أفكارنا ونتاج تفكيرنا، وبين الأشياء في طبيعتها الخاصة. فقيل، مثلاً، إن الطبيعة الحقيقية للأشياء تختلف أتمّ الاختلاف عن أفكارنا. ثم جاء طلاق الفكر والأشياء وانفصالهما الكامل على يد الفلسفة النقدية، التي سارت في اتجاه معاكس لما اقتنعت به العصور الماضية كلها. وكان هذا الاقتناع يقول إن اتفاقهما مسألة طبيعية. أما الآن فقد أصبح التعارض بين الفكر والأشياء هو المحور الذي دارت حوله الفلسفة الحديثة. وفي غضون ذلك كان الإيمان الطبيعي عند الناس يكذّب مثل هذا الزعم. فنحن في حياتنا العادية نفكر تفكيراً انعكاسياً دون أن نذكر أنفسنا بأن عملية التفكير هذه هي المسار لبلوغ الحقيقة، فنحن نفكر بغير تردد، مؤمنين إيماناً راسخاً أن هناك تطابقاً واتفاقاً بين الفكر والأشياء. وهذا الإيمان على جانب عظيم من الأهمية، لأنه يشير إلى الحالة المرضية للعصر الذي نعيش فيه عندما نراه يأخذ بعقيدة يائسة تقول إن معرفتنا ذاتية فحسب، وإننا لا نستطيع أن نتجاوز هذه الذاتية، في حين أن الحقيقة موضوعية، إذا ما فُهمت فهماً سلبياً وينبغي من ثمّ أن ننظم معتقدات الناس على أساس أن الفرد الذي لا تتفق معتقداته مع هذه القاعدة سيكون مخطئاً. غير أن الآراء الحديثة قد أضفت على العكس، قيمة كبرى على الواقعة المحض للاقتناع، وذهبت إلى

(١٢) لا بدّ من سلب الصورة التي تظهر عليها الأشياء أمام الوعي لأول مرة، فهي تبدو جزئية فردية وعابرة ومتغيرة، لكنا لكي نعرفها لا بدّ أن نحولها إلى أفكار، والفكرة بطبيعتها كلية ودائمة وجوهرية. وهذا التحول في شكل الظواهر عملية أساسية للمعرفة يقوم بها الفكر. (المترجم).

أن اقتناعك هو في ذاته خير، أيّاً ما كان مضمون هذا الاقتناع ـ فليس ثمة مقياس نقيس به حقيقته.

لقد سبق أن ذكرنا، وفقاً لما يقوله معتقد قديم، أن من حق العقل أن يعرف الحقيقة، ولو صحَّ ذلك، فإن هذا القول يتضمن أيضاً أن كل ما نعرفه عن الطبيعة الداخلية والخارجية، أو باختصار، كل ما نعرفه عن العالم الموضوعي هو في ذاته، كما هو في الفكر، شيء واحد، وأن التفكير يعني إبراز حقيقة الموضوع الذي نفكر فيه أيّاً ما كان هذا الموضوع. إن مهمة الفلسفة هي أن تبرز للعيان ما سبق أن قالته العصور الماضية كلها عن الفكر، ومن ثم فهي لا تقدم جديداً، ولقد قادتنا مناقشتنا الحالية إلى نتيجة تتفق مع الإيمان الطبيعي للجنس البشري كله.

(٢٣) ـ د ـ تظهر الطبيعة الحقيقية للشيء واضحة بواسطة الفكر، لكن لا يقل عن ذلك صدقاً أن نقول إن ممارسة التفكير هذه هي فعل خاص بي. ولو كان ذلك كذلك فسوف تكون الطبيعة الحقيقية للشيء هي نتاج لذهني أنا بوصفي ذاتاً مفكرة، وهي تصدر عني في كليتي البسيطة، التي تتجمع حول ذاتها وتبتعد عن المؤثرات الخارجية ـ باختصار ستكون نتاجاً لحريتي.

كثيراً ما يستخدم الناس عبارة: «فكر لنفسك»، كما لو أن لها مغزى خاصاً. والواقع أنه لا يوجد إنسان يستطيع أن يفكر لغيره، إلاّ بمقدار ما يستطيع أن يأكل له، أو أن يشرب له، ومن هنا كانت العبارة لغواً باطلاً. والواقع أن كونك تفكر يعني، في الحال، أنك حر، لأن الفكر بوصفه نشاطاً كلياً هو ارتباط مجرد بين الذات ونفسها بحيث تشعر الذات أنها في بيتها، وأننا مع أنفسنا، وإذا نظرنا إلى ذاتيتنا، الخاصة تماماً، لوجدنا أن وعينا، فيما يتعلق بالمضمون موجود فيها وفي خصائصها. ولو أننا سلمنا بذلك واستخدمنا كلمة التواضع أو الاعتدال لنصف بها الموقف الذي لا نستطيع أن نشير فيه إلى ذاتيتنا أن تتدخل لا بالفعل ولا بالكيف لكان من السهل أن نقدّر المشكلة المتعلقة بالتواضع أو الاعتدال وكبرياء الفلسفة.

ذلك لأن الفكر من زاوية المضمون لا يكون صادقاً إلا بمقدار ما يغوص بنفسه في الوقائع، أمّا من زاوية الشكل فليس ثمة حالة جزئية أو خاصة أو فعل من أفعال الذات، بل بالأحرى ذلك الاتجاه للوعي حيث تحصر الذات المجردة المتحررة من جميع التحديدات الخاصة التي تتعرض لها حالاتها المألوفة ـ حيث تحصر نفسها وتتقيد بذلك النشاط الكلي الذي تتحد فيه مع جميع الأفراد في هوية واحدة. وفي أمثال هذه الحالات فإننا قد نتخلّى عن اتهام الفلسفة بالكبرياء. إن أرسطو عندما دعا العقل إلى الارتفاع إلى هذه المرتبة[١٣]، فإن المرتبة التي كان يقصدها أرسطو لا نحصل عليها إلاّ عندما نترك جميع آرائنا الفردية وأحكامنا المبتسرة تتساقط، بحيث لا نخضع إلاّ لحكم الواقعة.

٢٤ ـ عن طريق هذه التفسيرات والتحفظات نستطيع أن نطلق على الأفكار اسم الأفكار الموضوعية... Objective Thoughts، على أن ندرج معها أيضاً صور الفكر التي عالجها المنطق التقليدي بصفة خاصة، حيث كانت تُعالج، في العادة، بوصفها صوراً للفكر الواعي فحسب. ومن هنا يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التي هي علم الأشياء مُدركة بالفكر وعلى هيئة أفكار ـ أفكار قادرة على التعبير عن الحقيقة الجوهرية للأشياء.

أمّا عن مهمة عرض العلاقة بين صور مثل: الفكرة الشاملة... Notions، والحكم، والقياس، وبين غيرها من الصور كالسببية مثلاً فإنها مهمة يأخذ المنطق على عاتقة القيام بها، وهي مهمة واضحة أمامنا منذ البداية. إذا ما حاول الفكر أن يشكل أفكاراً شاملة... Notions عن الأشياء، فإن هذه الأفكار الشاملة (مثلها مثل أوجهها الغريبة: كالحكم والقياس)، لا يمكن أن تتشكل من عناصر وعلاقات غريبة وغير ملائمة للأشياء. لقد سبق أن ذكرنا أن الفكر الانعكاسي... Reflection يتجه نحو الكلي الكامن في الأشياء، وهذا الكلي هو نفسه أحد العوامل المكوّنة

---

(١٣) قارن كتاب الميتافيزيقا لأرسطو... Metaph. 1. 2, 19 وأيضاً كتاب الأخلاق إلى نقوماخوس... Ethics X. 7 (المترجم).

للفكـرة الشـاملة. إن القـول بـأن العقــل... Reason أو الفهم... Understanding موجود في العالم، فإن ذلك مرادف في فحواه لقولنا إن «الفكر موضوعي». غير أن العبارة الأخيرة فيها شيء مربك قليلاً من حيث أننا نقول، عادة، إن الفكر ينتمي إلى الذهن أو الوعي وحده، في حين أن كلمة موضوعي تُطلق، على الأقل في البداية، على ما ليس ذهنياً فحسب.

(إضافة)

١ ـ عندما نقول إن الفكر، أو الفكر الموضـوعي هو قلب العـالم وروحه، فإنه يبدو أننا ننسب الوعي إلى أشياء الطبيعة، ولكننا نشعر بنفور عندما نتصور الجانب الباطني في الأشياء على أنه فكر، لأننا نقـول إن الإنسان إنما يتميز عن موجودات الطبيعة بالفكر. ولهذا كان من الضروري إذا كنا سنستخدم كلمة الفكر على الإطلاق أن نتحدث عن الطبيعة على أنها نسق من الفكر اللاواعي، أو أن نقول عنها، على حد تعبير شلنج... Schelling إنها: «عقل أُصيب بالتحجر». ولذا فيستحسن حتى نتجنب سوء التصور والفهم أن نستخدم صورة الفكر أو نمط الفكـر بدلاً من لفظ التفكير الملتبس الدلالة.

يتضح مما سبق أن ذكرناه أننا يجب أن ننشد مبادىء المنطق في نسق من أنماط الفكر أو المقولات الأساسية التي يزول فيها التعارض المألوف بين الذاتي والموضوعي. وفي استطاعتنا أن نوضح المغزى الذي ننسبه إلى الفكر وصوره بما كان يقوله القدماء من أن النوس... Nous أو العقل هو الذي يحكم العالم[١٤]، أو بقولنا نحن «إن العقل موجود في العالم». وهو قول

(١٤) قارن ما يقوله في «فلسفة التاريخ» من أن: «انكساجوراس... Anaxagoras اليوناني هو أول من ذهب إلى القول بأن النوس ـ الفهم بصفة عـامة أو العقـل ـ هو الـذي يحكم العالم ـ وليس المقصود بذلك هو الذكاء من حيث هو عقل واع بذاته كلا، ولا هو الروح بما هي كذلك، فلا بدّ أن نفرّق بين هذا وذاك ـ إن حركة النظام الشمسي تحدث وفقاً لقوانين لا يمكن أن تتغير. هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر التي نتحدث عنها، لكن لا =

يعني أن العقل... Reason هو روح العالم فهو حالٌّ فيه وهو مبدؤه الكامن المحايث وهو طبيعته الداخلية، وهو الكلي فيه. ويمكن أن نوضح هذا القول بمثال آخر: عندما نتحدث عن حيوان معين فإننا نقول عنه إنه حيوان جزئي... an animal، لأن الحيوان بما هو حيوان لا يمكن أن يُرى، فلا نستطيع أن نشير إلّا إلى الحيوان الجزئي المعين. فالحيوان بما هو حيوان لا يوجد وجوداً فعلياً (حسياً) وإنما هو الطبيعة الكلية للحيوانات الجزئية فحسب في حين أن كل حيوان (جزئي)، يوجد وجوداً فعلياً وهو شيء أكثر تعيناً وتحديداً وتخصيصاً. لكن من خواص كل حيوان جزئي أن يكون حيواناً، وهذا هو قانون النوع الذي هو الكلي في هذه الحالة، وهو الذي يكوّن ماهيته المحددة: احذف من الكلب حيوانيته، تجد أنه يستحيل عليك بعد ذلك أن تقول ما هو، فللأشياء جميعاً طبيعة داخلية دائمة، كما أن لها وجوداً خارجياً، فهي تحيا وتموت، تظهر وتختفي. لكن الجانب الماهوي، أو الكلي وهو النوع، هو الذي يدوم. وهذا النوع يعني شيئاً أكثر من مجرد العنصر المشترك بينها جميعاً.

وإذا كان الفكر هو الجوهر المكوّن للأشياء الخارجية، فإنه كذلك الجوهر الكلي لما هو روحي. ففي كل إدراك حسي بشري يوجد الفكر، كما أن الفكر هو أيضاً الكلي الموجود في جميع أنواع التصورات والتذكر، وباختصار إننا نجد الفكر في كل نشاط ذهني، في الإرادة، والرغبة، وما شابه ذلك. فجميع هذه المَلَكات ليست سوى تخصيصات أبعد للفكر. وأذا ما فهمنا الفكر على ضوء هذا التفسير، فإنه يلعب دوراً مختلفاً عن الدور الذي يلعبه عندما نتحدث عن مَلَكَة التفكير التي هي مَلَكَة من بين حشد المَلَكَات الأخرى مثل: الإدراك الحسي، والتصور، والإرادة، التي

= الشمس، ولا الكواكب التي تدور حولها وفقاً لهذه القوانين، يمكن أن يُقال إن لها أيَّ ضرب من ضروب الوعي». «العقل في التاريخ» ص ٧٥-٧٦ العدد الأول من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨١ (المترجم).

تقف معها على نفس المستوى. لكنا عندما نفهم الفكر على أنـه الكلي الحقيقي لكل ما يوجد في الطبيعة وما يوجد في الروح، فإنه بذلك يمتد ليشمل مجالات أوسع، وليصبح الأساس لكل شيء. وفي استطاعتنا أن ننتقل من هذه النظرة إلى الفكر، في معناه الموضوعي الذي يجعـل منه النوس... Nous أو العقل، إلى الخطوة الثانية وهي بحث المعنى الذاتي لهذا اللفظ. إننا نقول بادىء ذي بدء إن الإنسان موجود يفكر، ولكننا نقول أيضاً، في الوقت ذاته إنه موجود يدرك ويريد، فالإنسان مفكر وهو كلي، لكنه ليس مفكراً إلا لأنه يشعر بكليته الخاصة. والحيوان كذلك كلي بالقوة أو ضمناً، إنه الكلي الذي لا يشعر عن وعي أنه كلي: فهو لا يشعر إلا بالفرد: فالحيوان يرى الشيء المفرد كطعامه أو صاحبه مثلاً. وهذه كلها لا تتجاوز عند الحيوان دائرة الشيء الفردي. وقل مثل ذلك في الإحساس فهو لا يرتبط إلا بالموضوعات الفردية مثل: هذا الألم أو هذا المذاق الحلو. فالنوس... Nous لا يبلغ حد الـوعي في الطبيعـة: إن الإنسان هو أول من جعل نفسه مزدوجاً، فأصبح كلياً ومن أجل الكلي. ولقد حدث ذلك لأول مرة عندما عرف الإنسان أن يقول: «أنا»، فأنا أعني بكلمة «أنا»، أنا نفسي، أعني شخصاً معيناً مفرداً، ومع ذلك فأنا لا أنطق بشيء خاص بي أنا وحدي، وإنما كل إنسان آخر هو «أنا» «I» أو هو ذات... Ego وحين أطلق على نفسي لفظ «أنا»، فإنني أعبر بذلك عن كلي تام وكامل رغم أنني أقصد، يقيناً، شخصياً جزئياً هو ذاتي، ومن ثم كانت «الأنا» هي الوجود للذات[١٥] الذي يختفي فيه كل ما هو خاص أو مميز ويتلاشى عن الأنظار، فهي كما لو كانت نقطة نهائية... Ultimate

---

(١٥) مقولة هيجلية هامة ذلك لأن الوجود للذات هو الكيف وقد اكتمل، أو هو تمام الكيف لأنه آخر مرحلة من مراحل الكيف، وأوضح نموذج لهذا الوجود هو «الأنا»، فإذا كان الإنسان موجوداً مستقلاً عن غيره من موجودات العالم، فإنه يستطيع أن يعرف ذاته أيضاً حين يتخذ منها موضوعاً للتفكير فيكون الذات والموضوع في آن معاً وهو في هذه الحالة يصبح وجوداً من أجل ذاته، فالذات هي الوجود من أجل الذات. قارن شرحنا لهذه المقولة بالتفصيل في كتابنا «المنهج الجدلي عنـد هيجل» ص ١٦٣ - ١٦٥ - العـدد الثاني من المكتبـة الهيجلية أصدرته دار التنوير للطباعة والنشر بيروت عام ١٩٨٢ (المترجم).

للوعي لا يمكن تحليلها. وفي استطاعتنا أن نقول إن «الأنا» و «الفكر» شيء واحد. أو بتحديد أكثر، إن الأنا هي الفكر بوصفه مفكراً. وما يوجد في وعيي فهو من أجلي، فالأنا هي الوعاء الفارغ الذي يملؤه أي شيء، وكل شيء، يوجد فيه كل شيء ويدخر في ذاته كل شيء. فكل إنسان هو عالم كامل من التصورات المطمورة في ظلام الذات... Ego. وينتج من ذلك أن الذات هي الكلي الذي ندع فيه جانباً كل ما هو جزئي، والذي توجد فيه، في الوقت ذاته، جميع الجزئيات وجوداً مستتراً. وبعبارة أخرى إنها ليست الكلية ولا شيء، غير ذلك، وإنما هي الكلية التي تشمل في جوفها كل شيء آخر. إننا نستخدم، عادة كلمة «أنا» دون أن نُعلق عليها أهمية كبيرة، ودون أن نجعل منها موضوعاً للدراسة اللّهم إلاّ في التحليل الفلسفي. مع أننا نجد أمامنا في هذه الأنا... Ego الفكر في صفاته الخالصة. وفي حين أننا نجد الحيوان لا يستطيع أن يقول «أنا»، نجد أن الإنسان هو وحده الذي يستطيع أن يقول ذلك، وما ذاك إلاّ لأن من طبيعته أنه يفكر. ويوجد في «الأنا»... Ego مضامين كثيرة ومتنوعة آتية من الداخل ومن الخارج. ويمكن أن نُصنّف حالتنا تبعاً لطبيعة هذه المحتويات أو المضامين. فنقول: إنها إدراك حسي، أو تصور، أو تذكر، إلا أن «الأنا»، توجد في هذه الحالات جميعاً أو أن الفكر يوجد فيها كلها. ومن ثمّ فالإنسان دائم التفكير حتى في إدراكاته الحسية فإذا ما لاحظ شيئاً فإنه يلاحظ على أنه كلي باستمرار، ويركز على نقطة بعينها ويبرزها ـ وهكذا ينصرف انتباهه عن النقاط الأخرى، ويأخذ هذه النقطة على أنها الكلي المجرد حتى ولو كانت الكلية هي كلية الصورة وحدها.

أما في تصوراتنا المألوفة فقد يحدث فيها أمران: فإما أن يشكل الفكر المحتويات أو المضامين دون أن يشكل الصورة، أو أن يشكل الصورة دون أن يشكل المحتويات. فحين أستخدم، مثلاً، ألفاظاً مثل: غضب، وردة، أمل، فإنني أتحدث عن أمور تعلمتها عن طريق الإحساس... Sensation، لكني أعبّر عن هذه المضامين في صيغة كلية، أي في صورة لفكر، وأنا بذلك أسقط ما هو جزئي فيها وأقدّم المضامين في عموميتها:

ومع ذلك تظل هذه المضامين مستمدة من الحس. لكني، من ناحية أخرى حين أتصور الله، فلا شك أن المضمـون سيكون في هـذه الحالـة فكر خالص، وإن ظلت الصورة محتفظة بظلال من التحديدات الحسية التي ظهرت حين تمثّلت الفكرة في نفسي تمثلاً مباشراً. وفي مثل هذه التمثلات العامة، لا يكون المضمون حسيـاً فحسب، كما هي الحـال في المعاينـة البصرية، ولكن إما أن يكون المضمون حسياً والصورة تنتمي إلى الفكر، أو العكس، في الحالة الأولى تُعطى لنا المادة ثم يزودنا تفكيرنا بالصورة. أما في الحالة الثانية فإن المضمون الذي يكون مصدره الفكـر، يتحول بواسطة الصورة إلى شيء معطى. وبالتالي يصل إلى الذهن من الخارج.

٢ ـ المنطق هو دراسة الفكر البسيط الخالص أو هو دراسة صور الفكر الخالصة. ونحن، بصفة عامة، نتصور الفكر، بالمعنى المألوف لهذا اللفظ، على أنه شيء أكثر من الفكر الخالص والبسيط، فتعني به فكرة ما جاءت مادتها من التجربة، في حين أن الفكرة في المنطق تُفهم على أنها لا تشمل إلا ما يعتمد على التفكير، وما يظهره التفكير إلى الوجود. وفي هذه الحالة تصبح الأفكار أفكاراً خالصة، ويجد العقل نفسه في بيته، ومن ثم يجد نفسه حراً: لأن الحرية تعني أن الشيء الآخر الذي تتعامل معه هو ذات ثانية، حتى أنك لا تترك أبداً الأساس الخاص الذي تقف عليه بل تشرّع لنفسك، وتضـع قانـونك الخـاص[١٦]. أما البـداية في الـدوافع والشهوات فتكون من شيء آخر، من شيء نشعر أنه خارجي، ونحن في

(١٦) الحرية عند هيجل تعني التحديد الذاتي، أو التعين الذاتي، على نحو ما كانت الحرية عند كانط: فالإنسان حرّ بقدر ما يخضع للقانون الذي يضعه هو نفسه لنفسه، بحيث يُعبِّر القانون عن ذاته، فلا يكون خضوع الذات إلاّ لنفسها فقط، أمّا العبودية فهي أن تخضع لشيء آخر، أو حتى لشخص آخر، فإذا ما اشتركت في قوانين الدولة، وكانت بطريقة أخرى، تُعبر عن ذاتي فأنا حر، أمّا إذا كانت هذه القوانين تعبر عن إرادة الحاكم، لا إرادتي أنا، فتلك هي العبودية. وقل نفس الشيء إذا مـا خضعت تصرفـاتي لدوافعي الطبيعية من شهوات وميول ورغبات حيوانية لا تُعبر عن ذاتي الحقة، فلا أكون في هذه الحالة سيّد نفسي. ولهذا كان الإنسان الطبيعي الذي رآه روسو مستمتعاً بأوسع قدر من الحرية، هو عند هيجل عبداً لدوافعه ونزواته الطبيعية. (المترجم).

هذه الحالة نتحدث عن الافتقار إلى الآخر. لكن الحرية تستلزم ألّا نشعر أننا في حاجة إلى شيء آخر غير ذواتنا. والإنسان الطبيعي الذي تنبع تصرفاته من قاعدة شهواته فحسب فهو ليس سيد نفسه، وإذا قلنا إنه ذات مريدة فإن مكوّنات إرادته وآرائه ليست خاصة به، ومن ثمّ فإن حريته هي حرية صورية فحسب. لكنا عندما نفكر فإننا نتخلّى عن وجودنا الأناني الجزئي، ونستغرق في الشيء، ونسمح للفكر أن يسير في مجراه الطبيعي - وإذا ما أضفنا شيئاً خاصاً بنا، فإننا نكون في هذه الحالة قد بدأنا نفكر تفكيراً سيئاً.

وإذا نظرنا إلى المنطق على ضوء الملاحظات السابقة، على أنه نسق من الأنماط الخالصة للفكر، فسوف نجد أن العلوم الفلسفية الأخرى، مثل فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، تبدو لنا وكأنها منطق تطبيقي، إن جاز التعبير، فالمنطق هو الروح التي تشيع الحياة في هذين الفرعين من الفلسفة (فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح)، وستكون مشكلتهما في هذه الحالة هي التعرف على الصور المنطقية على نحو ما تتشكل في عالم الطبيعة وفي عالم الروح - وهي أشكال ليست سوى نمط جزئي من التعبير عن صور الفكر الخالص[17]، فإذا ما أخذنا القياس... Syllogism (لا كما فُهم في المنطق الصوري القديم، بل في قيمته الحقيقية) لوجدنا أنه يُعبّر عن القانون الذي يقول: إن الجزئي... Particular هو الحد الأوسط الذي يدمج حدين أقصيَيْن هما الكلي... Universal والفردي... Singllar فصورة القياس هي صورة كلية للأشياء جميعاً. لأن كل موجود هو جزئي يجمع في جوفه بين الكلي والفردي. إلّا أن الطبيعة تبلغ من العجز والضعف حداً يجعلها

---

(17) تدور فلسفة هيجل حول فكرة واحدة هي «العقل» في مجالات ثلاثة: العقل خالصاً في المنطق، والعقل وقد تحول إلى ضده إلى اللاعقل أو المادة في الطبيعة، وأخيراً العقل وقد استعاد نفسه في فلسفة الروح، ومن هنا فإن المنطق الذي هو دراسة للنسيج الذي يتألف منه العقل الخالص (الذي سينتقل هو نفسه ليكوّن فرعي الطبيعة وفلسفة الروح) سيبدو بمثابة الأساس الذي ترتكز عليه بقية الفلسفة، وستكون العلوم الفلسفية الأخرى بمثابة تطبيقات لهذا الأساس. راجع هذه الفكرة بالتفصيل كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٦ وما بعدها - العدد الثاني من المكتبة الهيجلية أصدرته دار التنوير عام ١٩٨٢ (المترجم).

تفشل في أن تعرض الصور المنطقية في صفائها. وهذا العجز المتمثل في القياس يمكن أن نراه في المغناطيس: ففي وسط المغناطيس في نقطة استواء الطرفين فيه(١٨)، نجد أن قطبيه، مهما يكن تميزهما، قد أصبحا قطباً واحداً. ويعلمنا علم الفزياء أيضاً أن نرى الكلي أو الماهية... Essence في الطبيعة: والفرق الوحيد بينه وبين فلسفة الطبيعة هو أن الأخيرة تُبرز أمام الذهن صوراً تامة من الفكرة الشاملة في العالم المادي.

وسوف نفهم الآن أن المنطق هو الروح الذي يشيع الحياة في جميع العلوم، ومقولاته هي نظام تصاعدي يُعبّر عن قلب الأشياء ومركزها، وهي مع ذلك على شفاهنا دائماً، فهي موضوعات، على الأقل في ظاهرها، مألوفة لنا تماماً، غير أن الأشياء المألوفة بهذا الشكل هي، في العادة، أعظم الأشياء غُربة لنا وبُعداً عنا، فالوجود، مثلاً، مقوله من مقولات الفكر الخالص، ومع ذلك فلم يخطر ببالنا أن نجعل اللفظ الدال على الوجود وهو «يكون» موضوعاً لبحثنا، فالخيال الشائع يضع المطلق... The Absolute في عالم يجاوز هذا العالم، مع أن المطلق أمامنا مباشرة، وهو حاضر لدرجة أنه لا بدّ أن يرافقنا طوال تفكيرنا، وأن نستخدمه باستمرار حتى دون أن نعبر عن ذلك تعبيراً واعياً. واللغة هي المستودع الرئيسي لأنماط الفكر هذه. وأحد الدروس المفيدة في النحو التي يتعلمها الأطفال هي توجيه انتباههم، لا شعورياً، نحو تمييزات الفكر.

يُقال، عادة، إن المنطق لا يُعنى إلّا بالأشكال أو الصور وحدها، بينما يستمد مادتها من شيء آخر، غير أن لفظ «وحدها» هذا الذي يزعم أن الأفكار المنطقية ليست شيئاً إذا ما قُورنت بالمضامين، ليس هو اللفظ الذي يُستخدم عن الصور التي هي الأساس الحقيقي لكل شيء على نحو مطلق. وكل شيء آخر هو، بالأحرى «وحده» إذا ما قُورن بهذه الأفكار. وجعل مثل هذه الصور المجردة مشكلة يفترض في الباحث مقدماً مستوى من الثقافة أعلى من المألوف، وتدل دراسة هذه الصور في ذاتها ولذاتها،

---

(١٨) هي نقطة التعادل وتسمى علمياً بمنطقة الخمود وتعني تساوي القوتين المتضادتين (المترجم).

بالإضافة إلى ما تقدم، أن أنماط الفكر هذه لا بدّ من استنباطها من الفكر ذاته، ولا بدّ من اختيار حقيقتها أو واقعها على ضوء قوانينها. ونحن لا نفترض أنها معطيات آتية من الخارج، ومن ثم نعرّفها، ونحدد قيمتها، وسلطانها عن طريق مقارنتها بالشكل الذي نتخذه في أذهاننا، ولو فعلنا ذلك لكان علينا أن ننطلق في سيرنا من الملاحظة والتجربة، وأن نقول، مثلاً إننا نستخدم، في العادة، لفظ القوة... Force في الحالة الفلانية بالمعنى الفلاني، ويكون تعريف كهذا صحيحاً لو أنه اتفق مع تصور موضوعه الموجود في حالتنا الذهنية العادية - إن نقيصة هذا المنهج التجريبي هي أن الفكرة الشاملة لا تعرّف كما هي في ذاتها ولذاتها، وإنما تراه يعرّفها في إطار شيء يفترضه، شيء يستخدمه بعدئذ كمعيار لصحة الفكرة وسلامتها. وليس ثمة حاجة إلى استخدام مثل هذا القياس: إن كل ما علينا هو أن ندع صور الفكر تتابع نبض حياتها العضوية الخاصة.

لا بدّ أن يكون للتساؤل عما إذا كانت مقولة ما صادقة أم لا، وقع غريب على الذهن العادي: ذلك لأن المقولة، كما هو واضح، لا تكون صادقة إلّا إذا طبقت على موضوع معيّن، أما بدون مثل هذا التطبيق فسوف يكون البحث في صدقها بحثاً لا معنى له، بيد أنه هاهنا توجد مسألة هامة يدور حولها كل شيء آخر: فعلينا قبل كل شيء أن نفهم بوضوح ما الذي نعنيه بالصدق. إن الصدق في الحياة اليومية يعني اتفاق موضوع ما مع تصورنا عنه. ونحن في هذه الحالة نفترض مقدماً موضوعاً لا بد أن يتطابق معه تصورنا. غير أن الصدق (أو الحقيقة) من ناحية أخرى، يمكن أن يوصف بالمعنى الفلسفي لهذا اللفظ، بألفاظ مجردة عامة، بوصفه اتفاق مضمون الفكر مع نفسه[١٩]. ويختلف هذا المعنى أتم

---

(١٩) يتحدث هيجل هنا عن ضربين مختلفين من الصدق: الأول النظرية التي تقول إن الصدق تطابق... Correspondance (أي تناظر) بمعنى أن صدق الفكرة (أو القضية) يقوم على أنها تُعبّر عن الواقع أو أنها صورة منه كما هي الحال في قضايا العلوم التجريبية أو الحياة اليومية أو ما يسمى أحياناً باسم القضايا الإخبارية أي التي تحمل خبراً من الواقع. أمّا النظرية الثانية فالتي ترى أن الصدق إتساق... Consistency بمعنى أن الفكرة تكون صادقة إذا =

الاختلاف عن المعنى السابق. غير أن هذا المعنى الفلسفي الأعمق للصدق أو الحـقيقـة... True يمكن، في الوقت نفسه، تعقبه، إلى حد ما، حتى في الاستخدام المألوف المعتاد للغة فنحن عندما نتحدث عن صديق وننعته بأنه مخلص صادق، فإننا نقصد بذلك أن سلوك هذا الصديق يطابق مفهوم الصداقة وفكرتها الشاملة عندنا. وعندما نتكلم عن إنتاج فني ونصفه بأنه رائع فإننا نتكلم عنه بنفس المعنى السابق. وبهذا المعنى يكون الباطل... Untrue هو في الوقت نفسه الرديء والمنقسم على نفسه، أو المتنافر مع ذاته. وبهذا المعنى تكـون الدولـة الفاسـدة أو السيئة هي الـدولة غـير الحقيقية... Untrue. ويمكن أن يُقال إن الشر والباطل هو الذي يحمل في جوفه تناقضاً بين الوظيفة والفكرة الشاملة من ناحية وبين وجوده الخارجي من ناحية أخرى. وفي استطاعتنا أن نكوّن من مثل هذا الموضوع الرديء والسيىء صورة سليمة غير أن فحوى هذه الصورة، من الناحية الداخلية، سيكون زائفاً. ويمكن أن نجد في أذهننا الكثير من هذه الصور الصحيحة عن أمور هي، في الوقت ذاته، باطلة. إن الله وحده، هو الانسجام التام بين الفكرة الشاملة والواقع. أما جميع الأشياء المتناهية فهي تحمل جانباً باطلاً غير حقيقي... Untrue فهي لها فكرة شاملة ووجود فعلي، غير أن وجودها لا يفي بمتطلبات الفكرة الشاملة، وهي لهذا السبب لا بدّ أن تفنى، وعندئذ يتبدّى بوضوح التعارض والتنـاقض بين فكـرتها الشـاملة ووجودها الفعلي، ففي النوع يكون للحيوان الجزئي الفرد فكرته الشاملة: والنوع يتحرر من هذه الفردية بالموت[٢٠].

تشكل دراسة الحق، أو على نحو ما عرضنا معناها هنا، دراسـة الاتسـاق... Consistency المشكلة الصحيحة للمنـطق. إننا في حيـاتنا اليومية المألوفة لا نرهق ذهننا بالسؤال على صدق صور الفكر أو حقيقتها.

= كانت متسقة مع ذاتها. غير أن الاتساق يعني في العلوم الصـورية (المنطق الصوري والـرياضي) عـدم التناقض لكن هيجـل يجعله هنا اتفـاق مضمون الفكـر مع نفسـه. (المترجم).

(٢٠) معنى ذلك أن موت الفرد يجعل النوع يتحرر من هذه الجزئية ويواصل التواجد من جديد. (المترجم).

وفي استطاعتنا أيضاً أن نُعبّر عن مشكلة المنطق بقولنا إنها تختبر صور الفكر فيما يتعلق بقدرتها على إدارك الحقيقة. والسؤ ال الذي يظهر هنا: ما هي صور اللامتناهي، وما هي صور المتناهي؟ لا تثار الشكوك، في العادة، حول صور الفكر المتناهي، إذ يُوافق عليها بغير جدال كبير. غير أن الضلال والخداع كله ينشأ عند مطابقتها لمقولات متناهية في الفكر والسلوك.

٣ ـ يمكن أن نبلغ الحق بمناهج متعددة، غير أن كلًّا منها لا يزيد عن كونه صورة. **والتجربة**... Experience هي أول هذه المناهج. غير أن المنهج ليس إلّا صورة فحسب إذ ليست له قيمة ذاتية خاصة. لأن كل شيء في التجربة يعتمد على الذهن الذي يتصدى للواقع الفعلي... Actuality، فالذهن العظيم عظيم في تجربته، وفي إدراكه، ذات مرة، للنقطة الهامة ذات المغزى الحقيقي وسط الدور المتعدد الذي تلعبه الظواهر. إن الفكرة حاضرة، في شكل واقعي فعلي، وليس بوصفها شيئاً في الأعالي أو بعيد المنال. إن عبقرية رجل مثل جوته... Goethe، على سبيل المثال، وهي تنظر إلى الطبيعة أو التاريخ، بما لها من تجارب عظيمة، تستطيع أن تدرك مبدأ الحياة وأن تعبِّر عنه. والمنهج الثاني لبلوغ الحق هو الفكر النظري أو الانعكاسي... Reflection الذي يُعرف الحقيقة بعلاقة الشرط والمشروط العقلية. لكن الحقيقة لم تجد، بعد، في أيّ من هذين المنهجين، شكلها المناسب ذلك أن أعظم مناهج المعرفة وأكثرها كمالًا يبدأ من الصورة الخالصة للفكر: وها هنا يكون موقف الإنسان موقف حرية تامة.

أمّا القول بأن صورة الفكر هي أتم الصور وأكملها، وأن هذه الصورة تعرض علينا الحقيقة كما هي في ذاتها وعلى نحو ما هي عليه بالفعل، هذا القول هو العقيدة العامة للفلسفة كلها، وليس ثمة طريقة، في المقام الأول، يمكن أن تبرهن على صحة هذه العقيدة سوى أن نبيّن أن الصور الأخرى للمعرفة هي صور متناهية. ولقد قامت مذاهب الشك...

Scepticism الكبرى عند القدماء بهذه المهمة عندما أظهرت التناقضات التي تتضمنها كل صورة من صور المعرفة هذه.

والواقع أن مذاهب الشك سارت أبعد من ذلك: لكنها عندما غامرت وهاجمت صور العقل، بدأت بأن دسّت فيها شيئاً متناهياً يمكن أن يلتصق بها بإحكام. إن جميع صور الفكر المتناهي سوف تظهر في مجرى التطور المنطقي، إلا أنها ستظهر في نظام تحكمه قوانين ضرورية، وهي هنا في المقدمة لا يمكن أن تكون سوى شيء نفترضه، بطريقة غير علمية، على أنه شيء معطى. لكن هذه الصور كلها سوف تظهر في نظرية المنطق نفسها، لا في جانبها السلبي فحسب وإنما في جانبها الإيجابي كذلك.

عندما نقارن بين الصور المختلفة التي يمكن أن نبلغ بها الحقيقة، فربما بدت أولى هذه الصور، وهي المعرفة المباشرة، أرفع وأنبل هذه الصور وأكثرها ملاءمة. فهي تشمل كل ما يسميه علماء الأخلاق بالبراءة، كما تشمل الشعور الديني، والثقة البسيطة، والحب، والإخلاص، والإيمان الطبيعي على حد سواء. والصورتان الأخريان: الأولى هي الصورة النظرية للانعكاس، والثانية هي صورة الإدراك الفلسفي، لا بدّ أن يُخلّفا وراءهما ذلك الانسجام الطبيعي العفوي. وطالما أنهما يشتركان في هذه الخاصية فمن الطبيعي أن ننظر إلى المناهج التي تدّعي إدراك الحقيقة بواسطة الفكر على أنها تمثل جانباً من الغرور الذي ساق الإنسان إلى الثقة في قدراته الخاصة على معرفة الحقيقة. ومثل هذا الوضع يتضمن تمزقاً كاملاً، وهو يمكن، من هذه الزاوية أن يُنظر إليه على أنه مصدر لجميع الشرور والآثام - إنه الخطيئة الأصلية. ولهذا فإن الطريق الوحيد، فيما يبدو، للمصالحة واستعادة السلام هو التنازل عن كل مطالبة بالتفكير أو المعرفة.

ولم يغب هذا السقوط للوحدة الطبيعية عن ملاحظة الإنسان. فقد تساءلت الأمم منذ فجر التاريخ عن معنى ذلك الانقسام العجيب: انقسام الروح على نفسها، إذ لا يوجد في الطبيعة مثل هذا التفكك أو الانقسام الداخلي فأشياء الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً أو شريراً.

ولقد احتفظت لنا القصة الموسوية عن «سقوط الإنسان» بصورة قديمة تمثل أصل هذا الانقسام ونتائجه. وتشكل أحداث الأسطورة بنداً جوهرياً في العقيدة، هو نظرية الخطيئة الأصلية للإنسان وحاجته للعون. وقد يكون من الخير أن نبدأ دراستنا للمنطق بفحص القصة التي تعالج أصل المعرفة ذاتها وآثارها التي سوف يناقشها المنطق. إذ على الرغم من أن الفلسفة ينبغي عليها ألّا تسمح للدين بأن يرهبها، أو أن تقبل أن توجد في وضع ألم ومعاناة، فإنها لا تقدم على تجاهل هذه الأفكار الشائعة، فقصص الدين وحكاياته التي ظلت لعدة آلاف من السنين موضع تبجيل الناس واحترامهم، ينبغي ألّا تطرح جانباً، حتى في يومنا الراهن على أنها أمور قديمة.

ونحن نجد إذا ما فحصنا قصة السقوط فحصاً متعمقاً أنها تمثل، كما سبق أن ذكرنا، الاتجاهات العامة للمعرفة في حياة الروح: فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدي ثوب البراءة، والبساطة، وسرعة التصديق. غير أن ماهية الروح ذاتها تعني امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى. إن ما هو روحي يتميز عمّا هو طبيعي، كما أنه يتميز بصفة خاصة عمّا هو حيوان، فالحياة الروحية لا تتسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هي تنقسم على نفسها لكي تحقق ذاتها. غير أن وضع الحياة المنقسمة هذا لا بدّ، بدوره، أن يطمس، فتشق الروح بنشاطها الخاص طريقاً جديداً لكي تتوافق مرة أخرى. ومن ثم يكون الاتفاق النهائي اتفاقاً روحياً: أعني أن مبدأ العودة إنما يكون في الفكر، وفي الفكر وحده، فاليد التي أحدثت الجُرح هي نفسها التي تداويه.

لقد جاء في قصة السقوط أن آدم وحواء، وهما أول الموجودات البشرية[٢١]، وهما في نفس الوقت النماذج الأولى للإنسان، كانا يعيشان في

---

(٢١) يحاول هيجل في تحليله لقصة سقوط الإنسان أن يتلمس أسانيد دينية ولاهوتية لفكرته عن السير الجدلي للروح الذي يسير، باستمرار، في إيقاع ثلاثي من الموضوع، إلى النقيض، إلى المركب. والموضوع يمثل الوحدة الأولى البسيطة، أو المباشرة. أمّا النقيض فيعبّر عن=

جنة عدن حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر. وتقول القصة إن الله حرّم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أما الشجرة الأخرى فقد لَزِمَت القصة الصمت بصددها. وتحريم الأكل من شجرة المعرفة يعني بوضوح أن الإنسان ينبغي ألّا ينشد المعرفة، وإنما عليه أن يظل في حالة البراءة الأولى، وفي استطاعتنا أن نلاحظ أن بعض الشعوب المولعة بالتأمل قد أخذت بهذا الاعتقاد نفسه، وذهبت إلى أن الحالة البدائية للجنس البشري كانت حالة براءة وانسجام. والحق أن ذلك كله صحيح إلى حد ما، فالانقسام الذي حدث خلال تطور البشرية ليس وضعاً تركن إليه أو تبقى فيه. لكن من الخطأ النظر إلى الانسجام الطبيعي المباشر على أنه الوضع الصواب. فالذهن ليس غريزة محضاً بل على العكس يتضمن

= الانفصال والانقسام والاختلاف، في حين أن المرحلة الثالثة والأخيرة وهي المركب من المرحلتين السابقتين فهي الوحدة بين المختلفات، أو الهوية مع الانفصال في وقت واحد. وهو يعتقد أن قصة السقوط تعبر عن هذه المراحل الثلاث على النحو التالي:

أ - في المرحلة الأولى: مرحلة الوحدة، كان الإنسان الأول (آدم وحواء) يعيش في جنة عدن متحداً مع الطبيعة في هوية واحدة بدليل أنه كان عرياناً دون أن يدري فهو شأنه شأن الحيوان تماماً لا يشعر بأي خجل لأنه ليس ثمة انفصال بينه وبين موجودات الطبيعة فهو لا يستطيع أن يقول «أنا». (- «وكانا كلاهما عريانان، آدم وامرأته، وهما لا يخجلان». تك: ٢ : ٢٥).

ب - في المرحلة الثانية: مرحلة الانفصال - يأكل الإنسان من شجرة المعرفة فيستيقظ الوعي الذي كان مندمجاً مع الطبيعة في هوية واحدة ليخبره أنه عريان ويجب ألّا يكون كذلك، فهو مختلف عن الحيوان وعن الطبيعة، ومن ثم فعليه أن يبحث عمّا يستر عورته (- «فأخذت من ثمرها وأكلت، وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل، فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان. فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر» - تك ٣: ٦ - ٧).

جـ - في المرحلة الثالثة: الوحدة مع الانفصال - تأتي اللعنة أو العقاب الذي أنزله الله على الإنسان لعصيانه الأمر الإلهي الذي لا يقتصر على الطرد من الجنة بل ينصب أساساً على العمل، فمن الآن فصاعداً عليه أن يعمل ليأكل: «بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك، وشوكاً وحسكاً تنبت لك - بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض» تك ٣: ١٧ - ١٩». وهنا نجد العمل يعيد الوحدة بين الإنسان والطبيعة لكنها ليست وحدة اندماجية كما كانت. بل وحدة مع انفصال، فالفلاح عندما يضرب الأرض بالفأس ليزرعها يعبر عن ارتباطه بها ووحدته معها، لكنه شيء والطبيعة شيء مختلف، وتلك هي المرحلة الثالثة (المترجم).

ميلاً إلى التأمل والاستدلال. ولا شك أن في براءة الأطفال شيئاً مثيراً فاتناً وجذاباً، لكن، ذلك لأنها تذكرنا بما يجب أن تظفر به الروح لنفسها. إن انسجام الطفولة ليس إلاّ هبة من يد الطبيعة: في حين أن الانسجام الثاني لا بدّ أن ينبع من جهد الروح وثقافتها. ومن هنا كانت كلمات المسيح: «إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأطفال الصغار[٢٢]... الخ» أبعد جداً عن أن تخبرنا بأنه ينبغي علينا أن نظل أطفالاً باستمرار.

ونحن نجد في القصة الموسوية، من ناحية أخرى، أن المناسبة التي ساقت الإنسان إلى التخلي عن وحدته الطبيعية تنسب إلى غواية خارجية. فقد كانت الحية هي المُغوي، غير أن الحقيقة هي أن الوقوع في التعارض، ويقظة الوعي، ينبعان من طبيعة الإنسان ذاتها. والتاريخ يعيد نفسه مع كل فرد من أبناء آدم. وترى الحية في معرفة الخير والشر تشبها بالله، وإن هذه المعرفة ذاتها هي التي يُشارك فيها الإنسان عندما ينفصل عن وحدة وجوده الغريزي ويأكل من الثمرة المحرمة، ويخبرهما أول تفكير لهما بعد استيقاظ الوعي أنهما عراة، وهذه صورة ساذجة وعميقة، لأن الإحساس بالخجل يشهد بوضوح على انفصال الإنسان عن حياته الطبيعية والحسية، ولا يصل الحيوان أبداً إلى مثل هذا الانفصال، وبالتالي لا يشعر بأي خجل، وعلينا أن نبحث عن الأصل الروحي والأخلاقي للملابس في شعور الإنسان بالخجل، وهو شعور لا تكون الحاجة المادية المحض، إذا ما قورنت به، إلاّ مسألة ثانوية.

ثم جاءت بعد ذلك اللعنة التي لحقت بالإنسان. وما يهمنا في هذه اللعنة أنها تنصب أساساً على المقابلة والتعارض بين الإنسان والطبيعة، فالرجل لا بدّ أن يعمل ليأكل بعرق جبينه، أمّا المرأة فلا بدّ أن تلد بالألم

(٢٢) «الحق أقول لكم، إن لم ترجعوا، وتصيروا مثل الأولاد فلن تدخلوا ملكوت السموات» إنجيل متى الإصحاح الثامن عشر: ٣ (المترجم).

والوجع[٢٣]. وإذا كان العمل قد جاء نتيجة الانقسام، فإنه هـو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام. ذلك لأن الحيوان لا يقوم إلا بالتقاط المواد التي تشبع حاجاته أينما وجدها. أمّا الإنسان، فهو على العكس من ذلك، لا يستطيع أن يشبع حاجاته إلا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسائل الضرورية التي تمكنه من هذا الإشباع. وهكذا تجد أن الانسان حتى في تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلّا مع نفسه.

والقصة لا تنتهي بطرد آدم وحواء من الجنة بل هي تستمر لتخبرنا أن الله قـال: «**هو ذا الإنسـان قد صـار كواحـد منـا عـارفـاً الخـير والشر**[٢٤]». وهنا نجد الآية تتحدث عن المعرفة على أنها إلهية، فهي لم تعد، كما كانت من قبل شيئاً خطأً أو عملاً محرماً. وهذه الآية تدحض الزعم القائل بأن الفلسفة تختص بتناهي الروح فحسب. فالفلسفة معرفة، ومن خلال المعرفة حقق الإنسان، لأول مرة، شعوره الأصلي بأنه صورة الله. أمّا حين تضيف النصوص إلى ذلك أن الله طرد الإنسان من جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة، فإن ذلك لا يعني سوى أن الإنسان في جانبه الطبيعي متناه وفان، ولكنه في جانب المعرفة خالد ولا متناه.

ونحن جميعاً نعرف المعتقد اللاهوتي الذي يقول إن طبيعة الإنسان شريرة، فهي موصومة بما يُسمى بالخطيئة الأولى، وعلى الرغم من أننا نقبل هذا المعتقد فإن علينا أن نكفَّ عن التسليم بالحادثة التي تمثل الخطيئة الأصلية بأنها جاءت نتيجة لفعل عرضي قام به الإنسان الأول، لأن الفكرة الشاملة ذاتها عن الروح تكفي لتبيّن لنا أن الإنسان شرير بطبيعته، ومن الخطأ أن نتخيل أنه يمكن أن يكون خلاف ذلك، وإلى هذا الحد، فإن

---

(٢٣) «وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حبلك، بالوجع تلدين، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك». تك ٣: ١٦ (المترجم).

(٢٤) سفر التكوين الإصحاح الثالث آية ٢٢ وتستمر الآية لتقول «والآن لعله يمدُّ يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن... ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة». تك ٣: ٣، ٢ ـ ٢٤ (المترجم).

الإنسان من حيث وجوده وأفعاله، وبوصفه مخلوقاً من مخلوقات الطبيعة، فإن سلوكه كله هو ما كان ينبغي ألاّ يكون. أمّا بالنسبة للروح فمن واجبها أن تكون حرة، وأن تحقق نفسها بنشاطها الخاص، وما الطبيعة بالنسبة للإنسان إلاّ نقطة بداية عليه أن يغيّر شكلها.

أمّا النظرية اللاهوتية عن الخطيئة الأصلية فهي حقيقة عميقة، لكن عصر التنوير الحديث يفضل الإيمان بأن الإنسان خيّر بطبيعته، وأنه يسلك سلوكاً صواباً بمقدار ما يواصل الالتزام بطبيعته الحقيقة.

إن اللحظة التي تخلّى فيها الإنسان عن طريق الوجود الطبيعي المحض، هي التي وضعت التفرقة بينه كفاعل واعٍ لذاته وبين عالم الطبيعة. غير أن هذا الانقسام، رغم أنه يشكل عنصراً ضرورياً في فكرة الروح نفسها، فإنه ليس هو الهدف النهائي للإنسان، ذلك لأن النشاط المتناهي للفكر والإرادة ينتمي، كله، إلى حالة الانقسام الداخلي هذه، ففي هذه الدائرة المتناهية نجد الإنسان يسعى وراء غايات خاصة ويستمد من داخله مادة لسلوكه. وبينما هو يسعى وراء هذه الغايات حتى النهاية، وبينما تبحث معرفته وإرادته عن ذاته، وهي هنا ذاته الضيّقة بغض النظر عن الكلي، فإنه في هذه الحالة يكون شريراً وشره شر ذاتي.

يبدو، منذ البداية، أن لدينا هنا شرين، لكنهما في الحقيقة شر واحد، فالإنسان من حيث هو روح ليس مخلوقاً من مخلوقات الطبيعة وهو حين يسلك، على هذا النحو، ويسير وراء رغبات الشهوة، فإنه يريد أن يكون كذلك. ومن ثمّ فإن شر الإنسان الطبيعي لا يشبه الحياة الطبيعية عند الحيوانات. ويمكن أن نعرّف الحياة الطبيعية تعريفاً أكثر دقة فنقول: إن الإنسان الطبيعي هو، بما هو كذلك، فرد... an Individual لأن الطبيعة في كل ناحية تخضع لنير الفردية... Individualism، ومن ثم فحين يريد الإنسان أن يكون مخلوقاً من مخلوقات الطبيعة، فإنه يريد بنفس الدرجة أن يكون، ببساطة، فرداً. ومع ذلك فهناك، في معارضة هذا النشاط النزوعي للغريزة الذي يرجع إلى فردية الطبيعة، هناك خطوات

نحو القانون، أو المبدأ العام، وأما أن يكون هذا القانون قوة خارجية أو أن يتخذ شكل السلطة الإلهية. ويظل الإنسان خاضعاً لعبودية القانون ما بقي في حالته الطبيعية. صحيح أن هناك ميولاً اجتماعية وغيرية، إلى جانب غرائز الإنسان وميوله، كالإحسان والحب والمشاركة الوجدانية وغيرها من الجوانب التي تجاوز عزلة الإنسان الأنانية، لكن طالما بقيت هذه الميول غريزية، فإن كلية مجالها وفحواه سوف تفسد بواسطة الصورة الذاتية التي تسمح باستمرار، بدور حر في البحث عن الذات والقيام بنشاط عشوائي.

٢٥ ـ يشير مصطلح «الأفكار الموضوعية... Objective Thoughts» إلى الحقيقة... Truth التي هي الموضوع المطلق للفسلفة وليست مجرد هدف تنشده الفلسفة فحسب. غير أن التعبير نفسه لا يمكن أن يفشل في الإيحاء بشيء من التعارض بصدد تحديد وتقدير الباعث الرئيسي للاتجاه الفلسفي في عصرنا الحاضر، وهو يشكل المشكلة الحقيقية حول تساؤلنا عن الحقيقة ووسائلنا في بلوغها. ولو أن صور الفكر كانت تفسد بواسطة تعارض محدد، أعني لو أنها كانت فحسب متناهية الطابع، فإنها لن تتناسب مع الحقيقة التي تتمركز حول ذاتها، ولن تستطيع هذه الحقيقة أن تجد في الفكر الوعاء الذي يناسبها. فمثل هذا الفكر لن يستطيع أن ينتج سوى مقولات محدودة متميزة وينطلق في السير على هداها، وهذا الفكر هو، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، ما نسميه **بالفهم... Understanding** وفضلاً عن ذلك فإن تناهي هذه المقولات يكمن في نقطتين: **الأولى**: أن هذه المقولات ذاتية... Subjective فحسب، وهي نقيض الموضوعية التي تلحق بها دائماً. والثانية أنها باستمرار تعبر عن مضمون ضيق، ولهذا تناقض كل واحدة منها الأخرى بإصرار، بل أكثر من ذلك تناقض المطلق... Absolute. وأمّا شرح الوضع والفحوى اللذين ننسبهما هنا إلى المنطق، شرحاً كاملاً، وكذلك شرح الاتجاهات والمواقف التي يتخذها الفكر نحو الموضوعية، فهو ما سوف نقوم به في الفصول القادمة كضرب من المقدمة الموسّعة.

لقد كان المنهج الذي أخذت به في كتابي «ظاهريات الروح»... Phe

nomenology of Mind الذي وصف عند نشره بأنه الجزء الأول من نسق الفلسفة. . . System of Phylosophy ـ هو أن أبدأ بأول وجه للروح وأكثره بساطة، وأعني به مرحلة الوعي المباشر، ثم أبيّن كيف تسير هذه المرحلة وتتطور بالضرورة، شيئاً فشيئاً، حتى تصل إلى وجهة النظر الفلسفية، بحيث يثبت سير المنهج ضرورة الوصول إلى هذه المرحلة الأخيرة. لكن كان من المستحيل، في مثل هذه الظروف، أن نحصر البحث في الصورة المحض للوعي. لأن مرحلة المعرفة الفلسفية هي أغنى هذه المراحل من حيث المادة والتنظيم العضوي، ومن ثم فهي تفترض مقدماً، بمقدار ما تتخذ أمامنا شكل النتيجة، وجود تكوينات عينية للوعي مثل: الأخلاق الفردية والاجتماعية، والفن، والدين. وفي تطور الوعي الذي يكون للوهلة الأولى، محدوداً من زاوية الصورة فحسب، هناك تطوير للمادة (٢٥) أو للموضوعات التي ناقشناها في فروع خاصة من الفلسفة، غير أنه لا بدّ للمرحلة الأخيرة من أن تسير إلى ما وراء الوعي، إن صح التعبير، ما دامت هذه الوقائع هي اللُّب الأساسي الذي يرتفع إلى الوعي وهكذا يتشابك العرض ويتعقد أكثر، لأننا نتحدث في المقدمة، عن موضوعات كثيرة تنتمي إلى فروع عينية، حديثاً سابقاً لأوانه. ولن يكون مناسباً أن يوصف المسح الذي سيرد في هذا الكتاب بعد ذلك بأنه من حيث منهجه، تاريخي فقط أو استنتاجي فحسب. إنه يحاول، بصفة خاصة، أن يبيّن كيف أن المشكلات والأسئلة التي أثارها الناس، خارج المدرسة، حول طبيعة المعرفة، والإيمان وما شابه ذلك، وهي أسئلة تخيلوا ألاّ علاقة بينها وبين الأفكار المجردة، يمكن في الواقع أن ترتد لتصبح مقولات بسيطة، تتضح لأول مرة، في المنطق.

---

(٢٥) المقصود بالطبع أن المادة فكرة، وهي بما هي كذلك فلا يمكن إدراكها حسياً لأن ما يُدرك حسياً هو الجزئي، أو هو المادة المعنية المحددة: هذه المنضدة وتلك الشجرة. . . الخ ولقد أدرك «لينين» نفسه هذا المأزق عندما ذهب إلى أن المكتشفات العلمية تقدم «صوراً» للمادة، أمّا المادة في ذاتها فهي «مقولة فلسفية». قارن «كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٣٠٣ دار التنوير ببيروت (المترجم).

الفصل الثالث
أول موقف للفكر تجاه الموضوعية

٢٦ ـ يمكن أن نجد أول اتجاه من اتجاهات الفكر هذه نحو الموضوعية في المنهج الذي يخلو من الشكوك، ومن كل أثر للتناقض في الفكر، أو تعارض للفكر مع ذاته، فهو يؤكد تأكيداً جازماً لا شك فيه أن الفكر هو وسيلتنا لبلوغ الحق، وإظهار الموضوعات أمام الروح على نحو ما هي عليه. وهو يسير قدماً نحو موضوعاته بناء على هذا الاعتقاد، فيتناول المواد التي يزوّده بها الحس، والإدراك الحسي، ويعيد تشكيلها من داخل ذاته، ويقدمها بوصفها حقائق للفكر. ونحن نقنع بهذا المنهج ونرضى به ما دمنا نؤمن أن هذه النتيجة هي الحقيقة. ولقد كانت الفلسفة في مراحلها الأولى المبكرة تؤمن بهذا الاعتقاد كما كانت تؤمن به العلوم أيضاً، بل حتى الأفعال اليومية، وحركة الوعي.

٢٧ ـ ولم يدرك منهج الفكر هذا، قط، التعارض بين الذاتي والموضوعي. وإلى هذا الحد ليس ثمة ما يمنع أن تحمل عباراته طابعاً فلسفياً نظرياً أصيلاً، رغم أنها قد لا تكون تجاوزت أبداً حدود المقولات المتناهية، أو المرحلة التي يظل فيها التعارض بغير حل. والمشكلة الرئيسية أمامنا الآن، في هذه المقدمة، أن نلاحظ اتجاه الفكر هذا في صورته القصوى، وبالتالي فسوف نفحص، أولاً وقبل كل شيء، وجهه الثاني الأدنى بوصفه نسقاً فلسفياً. ويمكن أن نجد أوضح مثال لهذا الاتجاه، وهو مثال قريب جداً منا، في ميتافيزيقا الماضي على نحو ما وجدت بيننا قبل فلسفة كانط... Kant. غير أننا لا نستطيع أن نقول عن هذه الميتافيزيقا

إنها تنتمي إلى الماضي إلاّ بالإشارة إلى تاريخ الفلسفة فحسب، إذ أننا نستطيع أن نجدها باستمرار، وفي كل مكان، بوصفها وجهة النظر التي يتخذها الفهم المجرد إزاء موضوعات العقل[1]. ومن هذه الزاوية نستطيع أن نقول إن الخير الحقيقي والمباشر إنما يكمن في اختبار متعمق لنطاقها الرئيسي **وطريقة عملها**... Modus Operandi.

۲۸ ـ ولقد كان هذا النسق الميتافيزيقي ينظر إلى قوانين الفكر وصوره على أنها القوانين الأساسية والصور الرئيسية للأشياء. كما ذهب إلى أن التفكير في شيء هو الوسيلة للوصول إلى ذات الشيء نفسه وطبيعته: وإلى هذا الحد نراه يقف على أساس أعلى من الفلسفة النقدية التي أعقبته. غير أننا نلاحظ **أولاً** (۱) **أن حدود الفكر قد انقطعت عن سياقها**، وعن تماسكها، وأصبح يعتقد أن كل حد... Term منها صحيح بذاته، وقادر على أن يكون محمولاً للحقيقة. لقد كان الافتراض العام عند هذه الميتافيزيقا هو أننا نظفر بمعرفة **المطلق** إذا ما عيّنا له محمولات، أو نسبنا له صفات، دون أن نبحث بصفة خاصة في معنى حدود الفهم، أو ما إذا كان لها قيمة، كما أنها لم تفحص المنهج الذي يصف **المطلق** بأن يُنسب إليها صفات أو محمولات.

ويمكن أن نسوق مثالاً لهذه المحمولات أو الصفات «الوجود الفعلي... Existence» في القضية التي تقول: «لله وجود فعلي»، وأن نسوق التناهي واللاتناهي... Finitude, Infinity في سؤالنا: «هل العالم متناه أم غير متناه» وأن نسوق البسيط والمركب في القضية التي تقول: «النفس بسيطة»، أو أن «الشيء عبارة عن اتحاد»، أو هو كل.. الخ».

ولم يتساءل أحد عمّا إذا كان لهذه المحمولات حقيقة داخلية مستقلة، أو ما إذا كانت صورة القضية يمكن أن تكون صورة للحقيقة.

---

(۱) راجع شرحاً مفصلاً «للفهم» ودوره التجريدي وقوانينه التي تتمثل في قوانين المنطق الصوري: الهوية والتناقض، والثالث المرفوع.. الخ ـ وكذلك بالنسبة للعقل ودوره في المعرفة ـ كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل». ص ١٠٤ وما بعدها من الطبعة التي أصدرتها دار التنوير ببيروت عام ۱۹۸۲ (المترجم).

(إضافة)

لقد افترضت ميتافيزيقا الماضي، كما يفعل الإيمان البسيط باستمرار، أن الفكر، يُدرك ذات الأشياء نفسها، وأن الأشياء، لكي تكون على نحو ما هي عليه حقاً، تحتاج أن تكون فكراً، لأن الطبيعة والروح البشري متقلبان جداً. . . Proteus[٢] في تحـول مستمر لأشكالهما. وهكذا سرعان ما يدرك الملاحظ أن أول انطباع يكون لديه عن الأشياء لا يُعبّر عن وجودها الحقيقي. وهذه الوجهة من النظر هي بالضبط عكس النتيجة التي وصلت إليهـا الفلسفـة النقديـة، وهي نتيجة يمكن أن يُقـال إنها دفعت الإنسان إلى الذهاب إلى سقط المتاع، وإلى القشور المحض، ليتغذى عليها.

ويتعين علينا أن ننظر بعمق أكثر في الطريقة التي كانت تسير عليها هذه الميتافيزيقا القديمة. فهي أولاً لم تجاوز قط حدود الفهم التحليلي، وهي تأخذ بمقولات الفكر المجرد دون بحث تمهيدي لها، وترتبها ترتيباً تصاعدياً بوصفها محمولات للحقيقة. غير أننا يجب ألاّ ننسى ونحن نستخدم لفظ التفكير الفرق بين التفكير المتناهي أو الاستدلالي. . . Discursive، وبين التفكير الذي هو لامتناه وعقلي. والمقولات عندما نلتقي بها، لأول وهلة، وعندما تكون منعزلـة فهي صورة متنـاهية، في حـين أن الحقيقة هي، باستمرار، لا متناهية، ولا يمكن التعبير عنها أو تمثّلها للوعي في حدود متناهية. وقد يثير تعبير «**الفكر اللامتناهي**» دهشة خصوصاً إذا ما عرفنا أن تصور الفلسفة الحديثة للفكر هو أنه محدود باستمرار. غير أن ماهية الفكر ذاتهـا، إذا شئنا الدقة، أن يكـون لا متنـاهيـاً، والتفسـير الإسمي. . . Nominal، لقولنا عن شيء ما إنه متناه، هو أن له نهاية، أعني أنه يوجد إلى نقطة معينة فحسب، حيث يوجد بعد ذلك شيء آخر هو الذي يحدّه، ومن ثم فالمتناهي لا يوجد إلا بالإشارة إلى الآخر الذي هو سلب وحدّ له. لكن الفكر إنما يوجد باستمرار في مجاله الخاص، وعلاقاته توجد بداخله

---

(٢) Proteus تعني حرفياً إله البحر عند اليونان الذي كانت لديه القدرة على التشكل في أحوال متعددة ومتباينة والتقلب من الهدوء والسكون إلى الثورة والعنف. (المترجم).

وهو موضوع نفسه. وعندما أتخذُ من الفكر موضوعاً لي أشعر أنني في بيتي ومع نفسي. والقدرة المفكرة، أو «الأنا»، هي بالتالي لا متناهية، لأنها عندما تفكر لا تكون على علاقة بشيء إلا ذاتها، وإذا كان موضوع التفكير يعتبر، بصفة عامة، شيئاً آخر غيري، شيئاً يواجهني على نحو سلبي، فإنني في الحالة التي أتخذ فيها من الفكر موضوعاً لتفكيري، فإنه يكون عندي موضوع، لكنه في الوقت ذاته ليس موضوعاً (بالمعنى السابق للفظ): وبعبارة أخرى فإن موضوعيته تُطمس وتتحول إلى فكرة. وعلى ذلك فالفكر، من حيث هو فكر، أعني في طبيعته الصافية لا يتضمن حدوداً. إنه لا يكون متناهياً إلّا عندما يحتفظ بمقولات محدودة ويظن أنها مطلقة. أما الفكر اللامتناهي أو النظري فهو على العكس، رغم أنه ليس أقل تعريفاً أو تحديداً، فإنه بفضل فعل التعريف أو التحديد ذاته يتغلب على هذه النقيصة. ومن ثم فاللاتناهي ليس، كما يتصوره الناس في معظم الأحيان، هو المجرد والمجرد باستمرار، ودائماً وأبداً، وإنما هو الذي يُشار إليه بالطريقة البسيطة السابقة.

لقد كان التفكير عند نسق الميتافيزيقا القديمة متناهياً إذ كانت تعتقد أن طريقة التفكير كلها تحكمها مقولات حدودها ثابتة على الدوام، ولن تخضع لأي سلب أبعد. ومن ثمّ فقد كان أحد الأسئلة التي طرحتها: «هل لله وجود فعلي؟». والسؤال يفترض أن الوجود الفعلي... Existence حد «إيجابي» تماماً ولا شيء أكثر من ذلك... ne plus ultra. غير أننا سوف نرى فيما بعد أن الوجود الفعلي ليس حداً إيجابياً تماماً، وإنما هو حد أدنى بكثير من أن يناسب الفكرة المطلقة وغير جدير بالله. خذ سؤالاً آخر من أسئلة هذه المذاهب الميتافيزيقية القديمة: «هل العالم متناه أم غير متناه؟». والسؤال نفسه يفترض أن المتناهي حد يناقض اللامتناهي باستمرار، وفي استطاعة المرء أن يلاحظ بسهولة أن اللامتناهي، حين يتعارض مع المتناهي بهذا الشكل، فإن اللامتناهي الذي يُفترض فيه بالطبع أنه يكون الكل لن يظهر إلّا كوجه واحد مفرد يعاني من قيود المتناهي. غير أن اللامتناهي المقيّد لن يكون هو نفسه إلّا متناهياً فحسب.

وبالطريقة ذاتها تسأل الميتافيزيقا القديمة: عمّا إذا كانت النفس... Soul بسيطة أم مركبة. فهي بعبارة أخرى تأخذ البساطة على أنها سمة مطلقة أو نهائية... Ultimate تعبر عن الحقيقة كلها. إلا أن ذلك أبعد ما يكون عن الصواب فالبساطة تعبر، على العكس، عن نصف الحقيقة فقط، وهي مجردة، ووحيدة الجانب... One - Sided شأنها شأن الوجود الفعلي تماماً. إن الحد... Term من حدود الفكر وعلى نحو ما سنرى فيما بعد، هو ذاته غير حقيقي، وبالتالي غير قادر على بلوغ الحقيقة، فإذا ما نظر إلى النفس... Soul على أنها، بنظرة تجريدية ومحدودة، بسيطة، فإن ذلك يعني وصفها بطريقة ناقصة ومتناهية.

ومن هنا كانت المشكلة الرئيسية في الميتافيزيقا السابقة على كانط هي أن تكتشف ما إذا كانت المحمولات من النوع الذي ذكرناه يمكن أن تُحمل على موضوعاتها. والحق أن هذه المحمولات هي أولاً وقبل كل شيء ليست سوى صيغ محدودة للفهم تفرض حداً على الحقيقة بدلاً من أن تعبر عنها، ولا بد أن نلاحظ، أكثر من ذلك، أن السمة الرئيسية في منهج هذه الميتافيزيقا هي «نسبة المحمولات» أو «حملها» على الموضوع الذي نريد أن نتعرف عليه كالله مثلاً. غير أن نسبة المحمولات ليست سوى تفكير خارجي عن الشيء: فالمحمولات التي نحدد الشيء عن طريقها أخذناها من مصادر خاصة هي الفكر بارتسام الصور... Picture - Thought، وطبقناها بطريقة آلية، في حين أنه إذا أردنا أن نصل إلى معرفة حقيقة أصلية فإن الموضوع لا بدّ أن يحدد بنفسه ذاته الخاصة، ولا يستمد محمولاته من شيء خارجي. وحتى إذا ما افترضنا الأخذ بمنهج الحمل هذا، فإن الذهن لا يستطيع أن يمنع نفسه من الشعور بأن محمولات من هذا القبيل تفشل في استيعاب الموضوع. ومن هذه الوجهة من النظر كان الشرقيون على حق تماماً عندما ذهبوا إلى أن لله أسماء متعددة، أو أنه الواحد المتعدد الأسماء، فهذه المقولات المتناهية تترك، الواحدة منها بعد الأخرى، الروح بغير إشباع، ومن هنا اضطر الحكيم الشرقي إلى أن يبحث بغير توقف عن المزيد منها. ولا شك أن الوضع في الأشياء المتناهية

هو أنها تتحدد من خلال محمولات متناهية: ويجد الفهم في هذه الأشياء المجال الذي يناسب نشاطه الخاص، فهو بذاتـه متناه، ولا يعرف إلّا ما هو بطبيعته متناه، ومن ثم فحين أقول عن فعل ما إنه سرقة، فإنني في هذه الحالة أحدد الفعل في مظاهره الأساسية، ومثل هذه المعرفة كافية بالنسبة للقاضي. وقل مثل ذلك في الأشياء المتناهية التي يرتبط بعضها ببعض بمقولات: السبب والنتيجة، القوة ومظهرها.. الخ. وحين تفهم الأشياء بواسطة هذه المقولات فإنها في هذه الحالة تعـرف في تناهيهـا. غير أن موضوعات العقل لا يمكن أن تعرف بواسطة هذه المحمولات المتناهية، ومحاولة القيام بهذا العمل كان خطأً ارتكبته الميتافيزيقا القديمة.

٢٩ ـ وليس للمحمولات من هذا القبيـل، إذا ما أخـذت فرادى سوى نطاق محدود من المعنى، ولا يخطىء أحد في إدراك عدم كفايتها أو إلى أي حد تكون أدنى من الامتلاء بالتفصيلات التي يقدمها فكرنا التخيلي في حالة موضوعات مثل: الله، أو الروح، أو الطبيعة. وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من أنها كلها محمولات لموضوع واحد يضفي عليها قدراً من الارتباط، فإن معانيها المتعددة تبقيها منفصلة ومنعزلة: وبالتالي يظهر كل محمول كشيء غريب في علاقته بالمحمولات الأخرى.

ولقد حاول الشرقيون علاج أولى هذه النقائض عندما عرّفوا الله، مثلاً، بأن نسبوا إليه أسماء كثيرة، لكنهم ظلوا يشعرون أن عدد الأسماء لا بدّ أن يكون لامتناهياً[٣].

٣٠ ـ ثانياً: طبقت المذاهب الميتافيزيقية معياراً خاطئاً. فلا شك أن

---

(٣) المرحلة الشرقية التي يشير إليها هيجل تبدأ من الكاتب المعروف باسم ديونسيوس الأريوباغيطي... Dionysius Areopagite الذي كتب كتاباً في أوائل القرن السادس عن الأسماء الإلهية... De divinis Nominibus وعرض للعلاقة بين اللامتناهي (الله)، والمتناهي (العالم).

ولقد نوقشت المشكلة أيضاً في الفكر اليهودي لاسيما وأن سفر الخروج يذكر لله ثلاثة عشر إسماً: «إله رحيم، رؤوف، بطيء الغضب وكثير الإحسان والوفاء، حافظ الإحسان إلى ألوف، غافر الإثم والمعصية والخطيئة... الخ» خروج ٣٤: ٦ وأسماء الله الحسنى في الإسلام تسعة وتسعون إسماً. (المترجم).

موضوعاتها كانت شمولات. . . Totalities، وهي بذواتها نفسها تنتمي إلى العقل. . . Reason ـ أعني إلى مجال الفكر المتطور نسقياً وعضوياً. غير أن الميتافيزيقيين عالجوا هذه الشمولات: الله، والنفس، والعالم، على أنها موضوعات جاهزة ومُعدة، لتكون الأساس لتطبيق مقولات الفهم، وهي موضوعات يفترضها، في رأيهم، التصور الشائع، وبالتالي فإن التصور الشائع هو القانون الوحيد الذي يقرر ما إذا كانت المحمولات مناسبة وكافية أم لا.

٣١ ـ قد يظن أن التصورات الشائعة عن الله، والعالم، تقدّم للفكر أساساً ثابتاً ودائماً، إلاّ أنها لا تفعل ذلك في الواقع. ففضلاً عن أنه يلحق بها طابع ذاتي وجزئي، وبالتالي تُفسح المجال لتأويلات متباينة أشد ما يكون التباين، فإنها هي نفسها تحتاج أولاً وقبل شيء إلى تعريف ثابت ودائم يقوم به الفكر، ويمكن أن نجد ذلك في أية قضية من تلك القضايا التي يحتاج فيها المحمول، أو المقولة في الفلسفة، إلى أن نشير إلى الموضوع أو التصور الذي بدأنا منه.

ففي القضية الآتية مثلاً: «الله أزلي» نبدأ بتصور الله، دون أن نعرف بعد ما هو فذلك هو ما سوف ينبئنا به المحمول فتلك مهمته. وبالتالي ففي مبادىء المنطق حيث تشكل حدود الفكر وحدها موضوع البحث، نجد أنه ليس نافلة فحسب أن نجعل هذه المقولات محمولات يكون فيها الله، أو بغموض أكثر: المطلق ـ موضوعاً، لكنها ستطلب ما هو أسوأ من ذلك: أن نبحث عن قانون آخر غير طبيعة الفكر ذاته. وفضلاً عن ذلك فإن صورة القضية نفسها (وقد يكون الأدنى إلى الصواب أن نقول الحكم بدلاً من القضية) لا تناسب التعبير عن العيني، وما هو حق عيني باستمرار، أو التعبير عن النظري. وكل حكم هو، من حيث صورته، وحيد الجانب، وإلى هذا الحد فهو كاذب.

(إضافة)

هذه الميتافيزيقا لم تكن حرة، ولم تكن تفكيراً موضوعياً. فهي بدلاً

من أن تترك الموضوع يعرض خصائصه بحرية وتلقيائية، تفترض مقدماً أنه جاهز ومعدّ سلفاً. ولو أن أي إنسان رغب في أن يعرف معنى الفكر الحر فلا بدّ له من العودة إلى الفلسفة اليونانية، أما الفلسفة الأسكولائية... Scholasticism أو المدرسية، فقد قبلت وقائع هذه المذاهب الميتافيزيقة - قبلتها بوصفها معتقداً أقرّته سلطة الكنيسة. وكذلك نحن، أبناء العصور الحديثة، بكل نهضتنا وثقافتنا، لُقِّنّا أفكاراً يصعب صعوبة قصوى أن نتخطاها، من حيث أن مغزاها بعيد المنال. غير أن الفلاسفة القدامى كانوا في وضع مختلف، لقد كانوا يعشون تماماً في الإدراكات التي تأتي بها الحواس، وبعد رفضهم للأساطير وخيالاتها، لم يفترضوا مقدماً سوى السماء من فوقهم، والأرض من حولهم، ولقد كان الفكر حراً في هذه الظروف المحيطة المادية اللاميتافيزيقية، كما كان يستمتع بخصوصياته، فأضاء كل ما هو مادي وأصبح في بيته تماماً، وهذا الشعور بأننا نمتلك خاصيتنا الأساسية هو الفكر الحر - أو هو النزهة في عالم مفتوح حيث لا شيء فوقنا أو تحتنا، وحيث نقف في عزلة مع ذواتنا وحدها.

٣٢ - ثالثاً: تحول هذا النسق الميتافيزيقي إلى المذهب القطعي... Dogmatism[٤]. فعندما لا يمتد فكرنا أبداً ويتجاوز الحدود الضيقة والجامدة، فإننا نضطر إلى افتراض أن أحد القولين المتعارضين صادق، والآخر كاذب، كما هي الحال في القضايا التي سبق أن أشرنا إليها.

---

(٤) وتُقال أيضاً الدجماطيقية، وهي اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة الفهم وقدرته على المعرفة والوصول إلى اليقين القاطع وهو يقابل مذهب الشك الذي يوصي بالامتناع عن إثبات الحقائق أو حتى نفيها، فترى الدجماطيقية أن العلم الإنساني لا يقف عند حد، وقد سارت هذه النزعة في فلسفة العقليين إبّان القرنين السابع عشر والثامن عشر، ونحا نحوها التجريبيون الذين أكّدوا إمكان المعرفة عن طريق التجربة، ثم ضعفت على أثر النقد العنيف الذي وجهه كانط إليها. واستعمل اللفظ بعده للدلالة على التسليم دون تمحيص. قارن المعجم الفلسفي ص ٨٥ أصدره مجمع اللغة العربية عام ١٩٧٩ - وطبع بالهيئة العامة للمطابع الأميرية - وانظر فيما يتعلق بالعلاقة بين المذهب القطعي الدجماطيقي ومذهب الشك مقدمة كانط لكتابه «نقد العقل الخالص». (المترجم).

(إضافة)

في استطاعتنا أن نصف المذهب القطعي أو الدجماطيقي... Dogmatism وصفاً بسيطاً للغاية فنقول إنه عكس مذهب الشك... Scepticism ولقد أطلق الشكاك القدامى اسم المذهب القطعي على كل فلسفة أيا كانت تؤمن بنسق من النظرية المحددة. وبهذا المعنى الواسع يستطيع الشكاك أن يمدوا الإسم ليشمل الفلسفة النظرية. غير أن المذهب القطعي، بالمعنى الضيق لهذا اللفظ، يطلق على التشبث بوضع خط فاصل ثابت بين حدود معينة وحدود أخرى تعارضها، وفي استطاعتنا أن نرى ذلك، بوضوح، في هذا المبدأ الدقيق الصُلب: «أما.. أو»، فالعالم إما متناه أو لامتناه، إذ لا بدّ أن يكون أحد هذين النقيضين. وعكس هذه الصلابة هو ما تتسم به الحقيقة النظرية كلها فليس ثمة صياغات ناقصة على هذا النحو، ولا يمكن لمثل هذه الصياغات أن تستوعبها. بل إن الحقيقة النظرية تأخذ هذه الصياغات في وحدة بوصفها شمولاً... Totality في الوقت الذي يُضفي عليها فيه المذهب القطعي في عزلتها لقب الثبات والحقيقة.

وكثيراً ما يحدث في الفلسفة أن تأخذ أنصاف الحقائق مكانها بجوار الحقيقة كلها وتزعم لنفسها شيئاً من الدوام. لكن الواقع أن أنصاف الحقائق ليست مبادىء محددة توجد بذاتها، وإنما هي بدلاً من ذلك عنصر محض ينحل ليدخل ضمن الكل. وميتافيزيقا الفهم هي ميتافيزيقا قطعية لأنها تقرر أنصاف الحقائق وتؤكدها في عزلتها، في حين أن المذهب المثالي... Idealism فلسفة نظرية يحقق مبدأ الشمول، ويبيّن أنه يمكن أن يجاوز الصياغات الناقصة للفكر المجرد. وهكذا نجد أن المذهب المثالي سوف يقول: إن النفس لا هي متناهية فقط، ولا هي غير متناهية فحسب، وإنما هي أحدهما بمقدار ما تكون الأخرى، وهي بذلك لا هي هذه ولا تلك. وبعبارة أخرى فإن مثل هذه الصياغات لا يمكن قبولها في عزلتها بعضها عن بعض، وإنما هي تقبل بوصفها عناصر مكوّنة لفكرة

شاملة أوسع. ومثل هذه المثالية يمكن أن نـراها حتى في أوجـه الوعي المألوفة. فنحن نقول عن الأشياء المحسوسة إنها متغيرة، ومعنى ذلك أنها موجودة وأنها بنفس القدر من الصحة ليست موجودة في وقت واحد(٥). ونبدي نفس العناد عندما نعالج مقولات الفهم، فهذه المقولات هي حدود نعتقد أنها أشد ثباتاً، إلى حد ما، أو حتى أنها ثابتة ودائمة على نحو مطلق، وننظر إليها على اعتبار أن هناك هوّة لا متناهية تفصل الواحدة عن الأخرى، وبالتالي فهذه المقولات المتعارضة لا يمكن أبداً أن ترتبط الواحدة بالأخرى. غير أن المعركة التي يناضل العقل من أجلها هي تحطيم الصلابة التي ردّ إليها الفهم كل شيء.

٣٣ ـ القسم الأول من هذه الميتافيزيقا القديمة في صورته النسقية هو: **الأنـطولوجيـا**. . . Ontology أو نظريـة الخصائص المجـردة للوجود. . . Being(٦). غـير أن كثرة هذه الخصائص وتعددها وكذلـك القيود التي توضع على تطبيقها، لا تتأسس على أي مبدأ، وإنما إحصاؤها يتم حسب توجيه التجربة والظروف، ولا يقوم المضمون الذي يُنسب إليها إلّا على التصورات الحسية الشائعة، وعلى القول بأن ألفاظاً معينة تُستخدم بمعنى معين، بل ربما أيضاً على الاشتقاقات اللغوية. ولو أن التجربة أعلنت أن القـائمـة كـاملة، وإذا أظهـر استخـدام اللغـة، حسب الاتفـاق عـلى استخدامها، أن التحليل صحيح، لقنع الميتافيزيقي بذلك. أما حقيقة هذه الخصائص من الناحية الداخلية المستقلة وكذلك ضرورتها فهي أمور لم توضع قط موضع البحث.

(٥) سوف يتضح في المنطق، فيما بعد، أن التغير أو الصيرورة هو مركب الوجود والعدم، فالتغير هو وجود في لحظة عبوره إلى العدم، أو حالة عدم فيها حالة وجود قد مضى تواً. راجع شرح هذه المقولة بالتفصيل كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٥٦ وما بعدها أصدرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٢ (المترجم).

(٦) تقسيم الفلسفة النظرية أو الميتافيزيقا أربعة أقسام هي: الأنطولوجيا. . . Ontology (أو نظرية الوجود)، ثم الكسمولوجيا. . . Cosmology (أو الكونيات) والسيكولوجيا. . . Psychology (أو علم النفس التجريبي والعقلي)، وأخيراً اللاهوت الطبيعي. . . Natural Theology ـ هذا التقسيم هو تقسيم كريستان فولف ومدرسته. . . Christion Wolff (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) الذي كان من كبار فلاسفة التنوير في ألمانيا (المترجم).

اذا ما تساءلنا هل يمكن أن يُعد الوجود العام... Being، والوجود الفعلي... Existence والتناهي، والبساطة والتركيب.. الخ. أفكاراً شاملة... Notions صادقة صدقاً ذاتياً مستقلاً، لأثار هذا التساؤل دهشة أولئك الذين يعتقدون أن السؤال عن الصدق (أو الحق... Truth) لا يمكن أن يُطرح إلّا بالنسبة للقضايا وحدها (فإذا ما أردنا أن نسأل عن مدى صدق فكرة ما أو عدم صدقها فإن علينا أن ننسبها إلى موضوع) - وأن الكذب يكمن في التناقض القائم بين الموضوع، من أفكارنا، والفكرة الشاملة التي نحملها عليه. غير أن الفكرة الشاملة ما دامت عينية.... Concrete فإنها، وكل خاصية فيها بصفة عامة، أساساً عبارة عن وحدة تحتوي في ذاتها على خصائص متميزة(٧). وإذا لم تكن الحقيقة شيئاً غير غياب التناقض لكان من الضروري أولاً وقبل كل شيء في حالة أي فكرة شاملة أن نفحص ما إذا كانت لا تتضمن مثل هذا الضرب من التناقض الداخلي إذا ما أخذت في فرديتها.

٣٤ - القسم الثاني من أقسام النسق الميتافيزيقي هو السيكولوجيا العقلية... Rational Psychology أو علم الروحانيات... Pneumatology(٨) وهو يدرس الطبيعة الميتافيزيقية للنفس... Soul أعني الذهن أو الروح... Mind بوصفه شيئاً ما. ويأمل هذا العلم أن يجد

---

(٧) على القارىء أن ينتبه جيداً إلى أن فكرة العينية والتجريد عند هيجل تختلف أتم الاختلاف عن معناها الشائع، فالعيني هو الفكرة التي تتضمن أفكاراً أخرى على نحو ما تتضمن الصيرورة فكرتين أخريين هما الوجود والعدم. أمّا التجريد فهو الفكرة وقد أُخذت من سياقها المناسب، فالعدم وحده، مثلاً فكرة «مجردة» إذا ما نظر إليها في عزلة عن الوجود. والمعنى الهيجلي هنا قريب من فهم أسبينوزا... Spinoza لموضوع الفكرة الكافية... adequate التي تحمل خصائص الفكرة الصحيحة أو مميزاتها الباطنة دون أن يُضاف إليها شيء ما. قارن «اسبينوزا» تأليف الدكتور فؤاد زكريا ص ٦٩ - ٧٠ أصدرته دار التنوير عام ١٩٨١ (المترجم).

(٨) من العلوم القديمة التي كانت تبحث في الروح وبخاصة في صلتها بالله والكائنات الروحية الأخرى. وكلمة نوما... Pneuma باليونانية تعني في الأصل «النفس»، ثم توحّدت مع مبدأ الحياة ثم أصبحت تدل على الكائنات الروحية بصفة عامة. (المترجم).

الخلود في دائرة تحكمها قوانين التركيب والزمان، والتغير الكيفي، وزيادة الكم ونقصانه.

وتصلح كلمة «العقلي... Rational» التي تُطلق على هذا الضرب من السيكولوجيا في المقابلة بين هذا العلم وبين الأنماط التجـريبية التي نلاحظ فيها ظواهر النفس، فعلم النفس العقلي... Rational Psychology ينظر إلى النفس في طبيعتها الميتافيزيقية، ومن خلال المقولات التي يزوده بها الفكر المجرد. ولقد جاهد العقليون في الوصول إلى الطبيعة الداخلية للنفس كما هي في ذاتها، وعلى نحو ما تكون أمام الفكر. أمّا الآن فنحن لا نسمع في الفلسفة إلاّ القليل عن النفس: فقد أصبح اللفظ المفضل هو الروح، وهما لفظان متميزان فالنفس هي الحد الأوسط، إن صحّ التعبـير، بين الجسد والروح. أو هي الرابطة بين الاثنين، أمّا الذهن بوصفه نفساً فهو غارق في الجسمية، والنفس، هي المبدأ الذي يشيع الحياة في الجسد.

لقد كانت الميتافيزيقا السابقة على كانط... Kant تنظر إلى النفس على أنها شيء ما. وكلمة «الشيء» لفظ ملتبس الدلالة تماماً. فنحن نعني بالشيء أولاً، وجوداً فعلياً مباشراً، أعني شيئاً نتمثله في صورة حسية: وبهذا المعنى استخدمت الكلمة عن النفس. ومن هنا ظهر التساؤل حول مستقر النفس، إذ لا بدّ بالطبع أن يكون للنفس مستقر[٩]، وأن توجد في مكان ما، ما دمنا نتصورها تصوراً حسياً. وكذلك إذا ما نظرنا إلى النفس على أنها شيء ما فسوف نتساءل هل النفس مركبة أم بسيـطة. وكان لهـذا التساؤل أهمية كبيرة لآثاره على مسألة خلود النفس التي قيل إنها تعتمد على غياب التركيب. ولكن الواقع أننا في حالة البساطة المجردة يكون لدينا مقولة لا تعبّر عن طبيعة النفس ولا عن طبيعة التركيب.

بقيت كلمة موجزة عن العلاقة بين علم النفس العقلي وعلم النفس

---

(٩) كانت مشكلة «مستقر النفس» من المشكلات البارزة جداً في كتابات الفيلسوف الألماني رودلف هرمان لوتسه... Rudolf Herman Lotze (١٨١٧ - ١٨٨١) الذي اهتم بدراسة النفس وعلاقتها بالجسم فوصفت فلسفته بأنها ميتافيزيقا علم النفس. (المترجم).

التجريبي، فلأن الأول يأخذ على عاتقه استخدام الفكر للتعرّف على الروح، بل حتى للبرهنة على نتيجة هذا التفكير، كان هو الأعلى. أما علم النفس التجريبي فهو يبدأ من الإدراك الحسي ولا يتجاوز عملية سرد ووصف ما يأتي به هذا الإدراك الحسي. لكنا إذا ما تصدّينا للتفكير في أمر الروح... Mind فينبغي علينا ألّا نخجل على هذا النحو من ظواهرها الخاصة فهي نشطة بالضرورة فعالة بنفس المعنى الذي وصف به الفيلسوف الأسكولائي[١٠] «الله» بأنه «فعل مطلق».

لكن إذا ما كانت الروح نشطة فإنه يتعين عليها أن تعبّر عن نفسها إن صح التعبير. وسيكون من الخطأ، عندئذ، أن تؤخذ على أنها شيء... Ens هامد بلا حركة، على نحو ما كانت تفعل الميتافيزيقا القديمة عندما فصلت الحياة الداخلية الساكنة للروح عن حياتها الخارجية، إذ لا بدّ من النظر إلى الروح، روح الأشياء جميعاً، في واقعها الفعلي العيني، في نشاطها على نحو يجعل تبدياتها تظهر على أن قوتها الداخلية هي التي تحددها.

٣٥ ـ القسم الثالث من الميتافيزيقا هو الكونيات أو الكسمولوجيا... Cosmology، والموضوعات التي يشملها هي العالم، وما فيه من عرضية... Contingency. ثم الضرورة، والأزل... Eternity. والتحديد في الزمان والمكان: وقوانين التغير في العالم، (القوانين الصورية فقط) وأخيراً: حرية الإنسان، وأصل الشر.

ولقد طُبقت على هذه الموضوعات ما أعتُقِدَ أنه أضداد تامة مثل: العرضية والضرورة، والضرورة الداخلية والضرورة الخارجية، والعلة الفعّالة والعلة الغائية، أو السببية بصفة عامة والتخطيط، والماهية أو الجوهر والظاهرة، والصورة والمادة، والحرية والضرورة والسعادة والألم والخير والشر.

ولا يشمل موضوع الكسمولوجيا، الطبيعة، فحسب، بل الروح أيضاً، في تفريعاته الخارجية، وفي ظواهره ـ أو هو يشمل، في الواقع،

---

(١٠) المقصود بالفيلسوف الأسكولائي هنا القديس توما الأكويني. (المترجم).

الوجود الفعلي بصفة عامة أو مجموع الأشياء المتناهية ـ غير أنه لا يُنظر إلى هذا الموضوع على أنه كُلٌّ عيني وإنما يُنظر إليه من وجهات نظر مجردة فحسب. ومن ثم كانت المشكلات التي تحاول الكسمولوجيا حلها مثل: ما الذي يحكم العالم: الضرورة أم الصدفة؟. هل العالم أزلي أم مخلوق؟ ومن هنا كان من الأهداف الرئيسية لهذه الدراسة أن تضع ما كان يُسمى بالقوانين الكسمولوجية العامة مثل: القول إن الطبيعة لا تسير كيفما اتفق، وهم يقصدون بسير الطبيعة كيفما اتفق الاختلاف الكيفي، أو التغير الكيفي، إذا ما ظهر دون أن تكون هناك أية وسيلة تصلح مقدمة له، في حين أن التغير التدريجي (التغير الكمي) هو على العكس، لا يتم بدون وسيط كما هو واضح.

أمّا من حيث الروح... Mind وظهورها في العالم، فإن المشكلات التي تناقشها الكسمولوجيا أساساً تتحول إلى حرية الإنسان، وأصل الشر. ولا أحد يستطيع أن ينكر أن هذه مشكلات على جانب كبير من الأهمية، إلّا أن الإجابة عليها إجابة مقنعة تقتضي قبل كل شيء، ألا نزعم أن الصياغات المجردة للفهم هي صياغات نهائية، أو أن نفترض أن لكل حد من الحدين المتناقضين وجود مستقل، أو أنه يمكن أن يدرس وحده منعزلاً على أنه حقيقة كاملة متمركزة حول ذاتها. لكن ذلك هو الموقف العام الذي وقفه الميتافيزيقون السابقون على كانط، وظهر في مناقشاتهم الكسمولوجية، تلك المناقشات التي تجلّى فيها عجزهم عن بلوغ مرادهم وهو فهم ظواهر العالم. أنظر كيف يبدأون بالفصل والتمييز بين الضرورة والحرية في استخدامهم لهاتين المقولتين وتطبيقهم لهما على ميدان الطبيعة والروح: فالطبيعة، في نظرهم، تخضع في سيرها للضرورة، أمّا الروح فهو حر. ولا جدال في أن هناك أساساً حقيقياً لهذه التفرقة في قلب الروح ذاتها، لكن الحرية والضرورة، حين يتعارضان على نحو مجرد بهذا الشكل، يصبحان حدين لا ينطبقان إلا في العالم المتناهي وحده الذي ينتميان إليه بما هما كذلك. إن الحرية التي تخلو من أية ضرورة، والضرورة المحض بلا حرية تجريدان وهما بالتالي صيغتان باطلتان من صيغ الفكر. فليست الحرية

لاتعيُّن فارغ، وإنما هي أساساً عينية، وهي تعين ذاتها دائماً، وهي بذلك في الوقت نفسه ضرورة. ومن ناحية أخرى فإن الضرورة في الاستخدام الفلسفي الشائع لهذا اللفظ تعني التحديد من الخارج فحسب، كما هي الحال في الميكانيكا المتناهية، عندما يتحرك الجسم فقط لأن جسماً آخر دفعه، فيتحرك في الاتجاه الذي دفعته فيه الصدمة. غير أن ذلك ليس إلاّ ضرورة خارجية فحسب وليست هي الضرورة الداخلية الحقيقية التي تتحد مع الحرية في هوية واحدة.

وتلك هي الحال أيضاً في التعارض بين الخير والشر، وهو التعارض المفضل في عالم الاستبطان الحديث. فلو أننا نظرنا إلى الشر واعتبرناه شيئاً محدداً ثابتاً بطبيعته منعزلاً عن الخير ومتميزاً عنه، فإننا، إلى هذا الحد، نكون على حق: فهناك، على هذا النحو، تعارض بينهما، لكن أولئك الذين يؤكدون الطابع الظاهري النسبي للتعارض يقصدون أن الخير والشر شيء واحد في **المطلق**. أو وفقاً للتعبير الحديث: إن الشيء يصبح، أولاً، شراً من طريقة نظرتنا إليه. وينشأ الخطأ عندما ننظر إلى الشر على أنه جانب إيجابي دائم بدلاً من أن ننظر إليه، على نحو ما هو في الواقع، على أنه سلبي بغير دوام إيجابي حقيقي، رغم محاولاته لتأكيد ذاته، فالواقع أنه ليس إلاّ الوجود المطلق الزائف للسلبية في ذاتها.

٢٦ ـ أمّا القسم الرابع من الميتافيزيقا فهـو **اللاهـوت العقلي**، أو **اللاهوت الطبيعي**. وهو يشمل: الفكرة الشاملة، أو الله بوصفه وجوداً ممكناً، والأدلة على وجود الله، وصفاته.

(أ) وعلى ذلك فعندما يناقش الفهم فكرة الألوهية. . . Deity، فإن هدفه الرئيسي يكون العثور على المحمولات التي تطابق أو لا تطابق الواقعة الموجودة في خيالنا عن الله. وهو حين يفعل ذلك نراه يفترض أن التعارض بين الإيجابي والسلبي تعارض مطلق. ومن ثم لا شيء في النهاية يبقى من الفكرة الشاملة التي يتناولها الفهم سوى تجريد فارغ للوجود اللامتعين للواقع المحض أو الإيجابية المحض، وهذا هو النتاج الميت لمذهب التأليه

الطبيعي الحديث... Deism[١١].

(ب) ولا بدّ أن يؤدي منهج البرهان الذي نأخذ به المعرفة المتناهية، باستمرار إلى أن يُعكس النظام الصحيح، لأنه يحتاج إلى إقرار بعض الأسس الموضوعية لوجود الله، الذي سيتخذ في هذه الحالة مظهر الوجود المشتق من شيء آخر. وهذا الضرب من البرهان يسير وفقاً لقانون الهوية التحليلي المحض، لكن تعترضه وتعوقه مشكلة العبور أو الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي، فإمّا أن يُعزى تناهي العالم الموجود الذي يُترك كواقعة على نحو ما كان عليه من قبل، إلى الفكرة الشاملة لله، وها هنا يُعرّف الله بأنه الجوهر المباشر لذلك العالم، وذلك يعني وحدة الوجود... Pantheism (أو شمول الألوهية)[١٢]. أو أن يبقى الله موضوعاً في مواجهة الذات، وهو بذلك يكون متناهياً، وذلك يعني الثنائية... Dualism[١٣].

(جـ) ـ أمّا صفات الله التي ينبغي أن تكون دقيقة ومتنوعة، فقد غاصت واختفت في الفكرة المجردة للواقع الخالص، للوجود اللامتعين. ومع ذلك فنحن في تفكيرنا المادي نذهب إلى أن العالم المتناهي يواصل الوجود الواقعي مع الله، وأن بينه وبين الله ضرباً من التناقض، وهكذا تنشأ الصورة الأبعد للعلاقات المختلفة بين الله والعالم. وهذه العلاقات التي تُصاغ على أنها صفات لا بدّ، من ناحية، أن يكون لها طابع متناه (وهي تقدم لنا صفات مثل: عادل، رحيم، قدير، حكيم.. الخ) كما أنها لا بد من ناحية أخرى أن تكون لا متناهية. ولقد كانت الوسيلة الوحيدة في هذا المستوى من التفكير، للتوفيق بين هذين المطلبين المتعارضين هي المبالغة

(١١) مذهب استحدث في القرن السابع عشر، يقرر وجود الإله اعتماداً على آثاره الكونية، ويرفض الوحي والنقل والديانات جميعاً، ثم انتشر في القرن الثامن عشر، وكان من أنصاره في إنجلترا لوك ونيوتن وفي فرنسا فولتير وروسو وغيرهما. (المترجم).

(١٢) القول بأن وجود الله ووجود العالم شيء واحد، أو أن الألوهية تشمل الأشياء جميعاً. وهذا هو المعنى الحرفي للمصطلح الأجنبي الذي يتألف من مقطعين يونانيين هما... Pan بمعنى شامل و Theos أي إله. (المترجم).

(١٣) المقصود هنا بالطبع الثنائية الدينية. (المترجم).

الكمية في الصفات والارتفاع بها، ودفعها أو ضغطها في اللاتعين لتصبح الحاسة العليا. . . Sensus Eminentior لكن الواقع أن هذه الوسيلة لم تنفع إلّا في القضاء على الصفة بالفعل وتركها مجرد اسم محض.

(إضافة)

لقد كان هدف اللاهوت الميتافيزيقي القديم أن يعرف المدى الذي يستطيع أن يبلغه العقل البشري، بغير عون، في معرفته لله. ولا شك أن معرفة الله المستمدة من العقل هي المشكلة العليا في الفلسفة، فقد كانت التعاليم المبكرة للدين تصورات رمزية أو تشبيهية لله. ولقد قيلت لنا هذه التصورات في صغرنا على نحو ما نظمتها العقيدة. فقد كانت بمثابة نظريات في الدين المسيحي، وبمقدار ما يقيم الفرد إيمانه عليها ويشعر أنها حقيقة، فإنه تتحقق فيه كل مواصفات الإنسان المسيحي. هذا هو الإيمان، وعلم هذا الإيمان هو اللاهوت. . . Theology. لكن ما دام اللاهوت هو أكثر من أن يكون مجرد سرد وتصنيف للنظريات من الخارج. . . ab extra فليس له الحق في أن يُسمى علماً. بل حتى المنهج الذي أصبح رائجاً في يومنا الراهن، وهو النمط التاريخي الخالص للدراسة، الذي يروي، على سبيل المثال، ما قيل على لسان هذا الأب أو ذاك من آباء الكنيسة، لم يُضف على اللاهوت الطابع العلمي. وعندما نبلغ هذا الحد فإن علينا أن نمضي قدماً لنفهم الوقائع فهماً شاملاً بواسطة الفكر ـ وتلك هي مهمة الفلسفة. وهكذا يكون علم اللاهوت الأصيل الحقيقي هو، في الوقت ذاته، الفلسفة الحقيقية للدين على نحو ما كان في العصور الوسطى.

علينا الآن أن نفحص علم اللاهوت هنا بشيء من التمعن. لقد كان علماً يحاول الاقتراب من الله لا عن طريق العقل بل عن طريق الفهم، وبطريقته في التفكير، مستخدماً حدوداً دون أن يكون لها أي معنى من الارتباط المتبادل أو التحديد المتبادل.

لقد كانت فكرة الله تشكل موضوع النقاش. ومع ذلك فقد كان

معيار معرفتنا يستمد من مصدر خارجي مثل التصور المادي لله. لكن لا بدّ أن تكون للفكر حرية في تحركاته. ولا شك أننا نتذكر أن نتيجة الفكر المستقل تنسجم مع خلاصة الديانة المسيحية وفحواها، لأن الديانة المسيحية ليست إلّا كشفاً للعقل. غير أن مثل هذا الانسجام يجاوز جهود علم اللاهوت العقلي، فهو يحاول أن يعرّف التصور الرمزي لله في إطار الفكر، لكنه ينتهي إلى فكرة الله وهي ما يمكن أن نسميها تجريد الإيجابية أو الواقع واستبعاد كل سلب. وعلى ذلك يعرّف الله بأنه أكثر الموجودات كلها واقعية، غير أن أي إنسان يستطيع أن يرى أن أكثر الموجودات كلها واقعية، الذي لا يشكل السلب جزءاً منه، هو بالضبط عكس ما ينبغي أن يكون عليه، وعكس ما يقوله عنه الفهم، فهو بدلاً من أن يكون غنياً غنى كاملاً يفوق كل قدر، فإنه يُتصور تصوراً يبلغ من الضيق حداً يجعله، على العكس، فقيراً إلى أقصى حد، وفارغاً تماماً. إن العقل يلتمس مع القلب جسداً عينياً للحقيقة، لكن بدون سمة محددة، أعني بدون سلب، تتضمنه الفكرة فلن يكون هناك سوى تجريد فحسب. وعندما تُفهم فكرة الله على أنها فكرة مجردة، أو على أنها أكثر الموجودات كلها واقعية، فإن الله بهذا المعنى يُنفى ويُبعد إلى عالم آخر إن صح التعبير. وسيكون الحديث عن أية معرفة له حديثاً بغير معنى. ذلك لأن المعرفة تصبح مستحيلة عندما لا يكون هناك كيف محدد متعين، ومن هنا كان النور المطبق ظلاماً مطبقاً.

وكانت المشكلة الثانية في اللاهوت العقلي هي البرهنة على وجود الله. والنقطة الرئيسية هنا التي تجدر الإشارة إليها هي أن البرهان الذي يستخدمه الفهم يعني افتقار حقيقة إلى حقيقة أخرى واعتمادها عليها، ففي مثل هذه الأدلة يكون أمامنا افتراض سابق، شيء ثابت ودائم، ثم نستنتج منه شيئاً آخر. ونحن بذلك نُظهر اعتماد بعض الحقائق على بداية مفترضة. ولو أننا طبقنا مثل هذه الأدلة على وجود الله، فإننا بذلك نعني أن وجود الله يعتمد على حدود أخرى هي التي ستشكل في هذه الحالة الأساس في وجوده. ويتضح في الحال أن ذلك يؤدي إلى خطأ ما: لأن الله، ببساطة، ينبغي أن يكون هو، وحده، أساس كل شيء، من هذه

الزاوية لا يعتمد وجوده على شيء آخر. ولقد أدّى إدراك هذا الخطر ببعض المفكرين في العصور الحديثة إلى القول بأن وجود الله غير قابل للبرهان وأن علينا أن ندرك وجوده إدراكاً مباشراً، أو إدراكاً حدسياً. غير أن العقل، وكذلك الإدراك المشترك السليم، يُقدم لنا برهنة تختلف أتمّ الاختلاف عن براهين الفهم. ولا شك أن البرهنة التي يُقدمها العقل تبدأ من شيء آخر غير الله، ولكنها حين تتقدم في سير البرهان لا تترك البداية التي انطلقت منها على نحو ما كانت عليه من قبل واقعة محض بغير تفسير، وإنما على العكس تعرض هذه البداية على أنها مُشتقة ومخلوقة، وبالتالي يُصبح الله هو الوجود الأول المباشر حقاً المعتمد على ذاته، الذي يمتص في ذاته كل وسائل الاشتقاق. وبالتالي فأولئك الذين يقولون «تأمل الطبيعة، وسوف تقودك هذه الطبيعة إلى الله، سوف تجد غاية نهائية مطلقة»، لا يقصدون بذلك أن الله شيء مشتق: وإنما يقصدون أننا نحن الذين نتقدم في سيرنا نحو الله ذاته من خلال شيء آخر. وبهذه الطريقة يكون الله، مع أنه نتيجة، الأساس المطلق للخطوة الأولى ذاتها. وتُعكس العلاقة بين الاثنين فما كان نتيجة يظهر أنه مُقدم، بينما يرتد المقدم الأصلي ليصبح نتيجة. وفضلاً عن ذلك فتلك هي، باستمرار، طريقة العقل كلما برهن على شيء ما.

في استطاعتنا أن نلقي نظرة فاحصة أكثر في ضوء مناقشتنا الحالية، على النهج الميتافيزيقي ككل، فنجد أن سمته الأساسية كانت أن يجعل الهوية المجردة مبدأ له، ثم يحاول أن يدرك موضوعات العقل بمقولات الفهم المتناهية المجردة، إلاّ أن لا تناهي الفهم، أو هذه الماهية الخالصة، لا تزال متناهية، فهي تستبعد جميع الأشياء الجزئية وتنوعها التي بذلك تحدّه وتنكره. وهذه الميتافيزيقا بدلاً من أن تظفر بالعيني فإنها تصل إلى المجرد وتتشبث بالهوية المجردة. والنقطة الوحيدة الحسنة فيها هي إدراكها أن الفكر، وحده، هو الذي يكوّن ماهية كل ما هو موجود، وهي تستمد مادتها من الفلاسفة الأول، ومن الأسكولائيين بصفة خاصة، ولا شك أن الفهم يُشكل في الفلسفة النظرية مرحلة معينة، لكنها مرحلة ينبغي علينا

ألاّ نبقى عندها إلى الأبد، ولم يكن أفلاطون قط ميتافيزيقياً من هذا الطراز الناقص، ولا كذلك كان أرسطو، على الرغم من أن العكس هو الاعتقاد الشائع عنهما.

الفصل الرابع
ثاني موقف للفكر تجاه الموضوعية

(١) المذهب التجريبي. . . Empiricism

٣٧ ـ وفي هذه الظروف تبرز حاجة مزدوجة: فقد مسّت الحاجة، من ناحية، إلى موضوع عيني، حتى تتعادل كفة الميزان مع نـظريات الفهم المجردة التي لا تستطيع أن تتقدم في سيرها من تعميماتها إلى التخصص والتحديد بغير عون. كما مسّت الحاجة، من ناحية أخرى أيضاً، إلى شيء ثابت ومضمون حتى يستبعد إمكان البرهنة على أي شيء، وكل شيء، في مجال صيغ الفكر المتناهية طبقاً للمنهج. ولقد أدّى ذلك إلى نشأة الفلسفة التجريبية. . . Empirical Philosophy التي أقلعت عن البحث عن الحقيقة في داخل الفكر ذاته، واتجهت تتلمسها في التجربة. . . Experience. . في الحاضر الماثل أمامها: الداخلي والخارجي.

(إضافة)

وعلى هذا النحو كانت نشأة المذهب التجريبي راجعة إلى الحاجة الماسّة التي ذكرناها: إلى مضامين عينية، وإلى أساس راسخ ومتين وهي حاجات فشلت الميتـافيزيقـا المجردة للفهم في إشبـاعها. ويقصـد بعينية المضامين، أنه لا بدّ أن يكون في استطاعتنا أن نعرف موضوعات الوعي على نحو ما هي عليه في تحديدها الذاتي الداخلي، وبوصفها وحدة من خصائص متميزة. لكن لم تكن هذه قط هي الحال مع ميتافيزيقا الفهم، على نحو ما سبق أن رأينا، إذا ما تطابقت مع المبدأ الذي تسير عليه، ذلك

لأن التفكير في مجال الفهم المحض محصور في صورة كلي مجرد دون أن يستطيع أبداً التقدم نحو جزئيات هذا الكلي. ومن هنا نجد الميتافيزيقيين يشغلون أنفسهم لكي يصلوا، بواسطة وسيلة الفكر، إلى ماهية النفس، أو صفاتها الأساسية، فقالوا إن النفس عنصر بسيط، والبساطة التي تنسب هنا إلى النفس تعني البساطة المحض المطبقة التي يستبعد منها أي اختلاف: والاختلاف هو بعبارة أخرى، التركيب الذي جعلوه الصفة الأساسية للجسد أو للمادة بصفة عامة. وواضح أنه سيكون أمامنا في هذا النموذج الضيق للبساطة مقولة ضحلة للغاية، لا يكون في استطاعتها أن تستوعب ثراء النفس أو الروح... Mind. وعندما يظهر، على هذا النحو، أن التفكير الميتافيزيقي المجرد ناقص وغير كاف، نشعر بحاجتنا إلى الالتجاء إلى علم النفس التجريبي... Empirical Psychology. ولقد حدث نفس الشيء في حالة علم الطبيعة العقلي... Ratinal Physics. فكانت التعبيرات الشائعة فيه، على سبيل المثال، أن «المكان لامتناه»، وليس في الطبيعة طفرات... الخ. ومن الواضح أن هذه العبارات غير مقنعة تماماً مع وجود الامتلاء والحياة في الطبيعة.

٣٨ ـ يمكن أن نقول إلى حد ما، إن المذهب التجريبي والميتافيزيقا يلجآن إلى مصدر واحد مشترك، ففي تصوراتنا المادية أعني الوقائع التي تنبثق أساساً من التجربة تجد الميتافيزيقا، بدورها، الضمان الذي يكفل عينية تحديداتها (بما في ذلك افتراضاتها المبدئية وحسم النظرية الأكثر تفصيلاً). لكننا لا بدّ أن نلاحظ، من ناحية أخرى، أن الإحساس الواحد المفرد ليس هو ما نعنيه بالتجربة. وأن المدرسة التجريبية التي هذّبت الوقائع التي يشملها: الإحساس، والوجدان، والإدراك الحسي، ووضعتها في صورة أفكار عامة أو قضايا أو قوانين، إنما فعلت ذلك مع تحفظ يقول إن هذه المبادىء العامة (كالقوة مثلاً) ليس لها مضمون أو شرعية أبعد تجاوز ما تستمده من الانطباع الحسي، وأنه لن يُعد الارتباط مشروعاً ما لم يكن من الممكن مشاهدته في الظواهر، وتركز المعرفة التجريبية من ناحية الجانب الذاتي، على أساس راسخ ومتين في القول بأن الوعي حاضر

حضـوراً مباشـراً، وهو عـلى يقين من ذاتـه، في حالـة الإحساس. . . Sensation.

يوجد في المذهب التجريبي ذلك المبدأ العظيم الذي يقول إن كل ما يوصف بأنه صادق وحق لا بدّ أن يوجد في العالم الواقعي الفعلي، ولا بدّ أن يكون حاضراً أمام الإحساس. وهو مبدأ يناقض «ما ينبغي أن يكون». على أساس أن الفكر الانعكاسي. . . Reflection كان عبثاً لا معنى له عندما عالج الحاضر الفعلي باحتقار، وعندما أشار إلى منظر أو مشهد في الماوراء، لا مكان، ولا وجود له إلاّ في أذهان أولئك الذين يتحدثون عنه. والفلسفة (قارن فيما سبق فقرة ٧) لا تقل عن المذهب التجريبي في تعرفها على ما هو موجود فقط، ولا علاقة لها بما ينبغي أن يكون، وهو ما يعترفون بأنه، بهذا الشكل، غير موجود. ومن الصواب كذلك أن نلاحظ، على صعيد الجانب الذاتي، أن المذهب التجريبي يتضمن أيضاً المبـدأ القيّم للحرية. لأن الدرس الرئيسي الـذي يُقدمـه المذهب التجـريبي هو أن الإنسان لا بدّ أن يرى لنفسه ولا بدّ أن يشعر أنه حاضر في كل واقعة من الوقائع التي عليه أن يقبلها من المعرفة.

لكنا عندما نسير مع المذهب التجريبي إلى نتائجه المنطقية فسوف نجد أنه ينكر عالم ما فوق الحسي. . . Super - Sensible بصفة عامة. أو ينكر، على الأقل، أية معرفة به يمكن أن تعرّف طبيعته، والسبب أنه يحصر وقائعه في دائرة المتناهي، ولا يترك للفكر أيـة قدرة سـوى قدرتـه على التجريد، والهوية، والكلية الصورية. بيد أن هناك وهماً أساسياً في كل تجريبية علمية، فهي تستخدم مقولات ميتافيزيقية مثل المـادة، والقـوة، والواحد، والكثير، والعمومية، واللامتنـاهي. . الخ وهي تـابع هـذه المقولات وتستخرج منها نتائجها، وهي بذلـك تفترض مقـدماً الصـورة القياسية (أو شكل القياس في التفكير) وتستخدمها، دون أن تدرك طوال هـذا الوقت أنها تتضمن في جـوفها الميتـافيـزيقـا، وأنها تستعمـل هـذه الميتافيزيقا، وتستفيد من هذه المقولات وتراكيبها بأسلوب غير نقدي يخلو تماماً من التفكير.

(إضافة)

ومن المذهب التجريبي خرجت الصيحة التي تقول: «كفى تخبطاً في التجريدات الفارغة، ودع عينيك مفتوحتين، وركّزهما على الإنسان وعلى الطبيعة على نحو ما يظهران هنا أمامك، واستمتع باللحظة الحاضرة». ولا أحد يستطيع أن ينكر ما في هذه الكلمات من حقيقة كبرى. إذ لا شك أن عالم كل يوم الموجود هنا والآن، هو خير بديل للعالم الآخر الذي لا طائل تحته: عالم السراب والأوهام والفهم المجرد. ولقد اكتسب ذلك مبدأً لامتناهياً هو ذلك الأساس الراسخ الذي كانت الميتافيزيقا القديمة تفتقر إليه كثيراً، فالمبادىء المتناهية هي أعظم شيء يمكن أن يتعرّف الفهم عليه. ولمّا كان من الطبيعة الأساسية لهذه المبادىء اللااستقرار والترنح، كان لا بدّ للبنية التي تدعمها من الانهيار المدوّي. أما غريزة العقل فهي، باستمرار، تعثر على مبدأ لا متناه، ومع ذلك فلم يأت الوقت الذي تعثر عليه في الفكر، ومن هنا فقد راحت هذه الغريزة تُمسك بالحاضر: بالـ «هنا... Here»، والـ «هذا... This» حيث توجد، بغير شك، صورة لا متناهية كامنة، لكنها لا تجدها في الوجود الأصيل لتلك الصورة. العالم الخارجي هو الحقيقة، إذا اضُطرّت أن تعرّفه، لأن الحقيقة هي الواقع الفعلي ولا بدّ أن توجد وجوداً فعلياً، ومن ثمّ فإن المبدأ اللامتناهي، أو الحقيقة المتمركزة حول ذاتها، موجود في العالم وعلى العقل أن يكتشفه: رغم أنه يوجد في هيئة أفراد حسية وليس في حقيقته الخاصة.

والمدرسة التجريبية، إلى جانب ذلك، تجعل من الإدراك الحسي الصورة التي ينبغي أن تدرك فيها الواقعة، وها هنا يكمن الخطأ الذي وقع فيه المذهب التجريبي، فالإدراك الحسي، بما هو كذلك، هو دائماً فردي وعابر، وليس صحيحاً أن المعرفة تتوقف عند حدود الإحساس، ولكنها على العكس تستمر في التقدم لكي تعثر على العنصر الكلي والدائم في الفردي الذي أدركته الحواس. وتلك هي العملية التي تسير من الإدراك الحسي البسيط إلى التجربة.

والمذهب التجريبي، لكي يشكل تجارب، نراه يقوم بالاستفادة من صورة التحليل. . . Analysis على نحو خاص ففي انطباع الحس يكون لدينا عناصر عينية كثيرة ذات صفات متعددة نقوم بانتزاعها واحدة بعد الأخرى على نحو ما نفعل عندما نقشّر البصلة، وفي تقشيرنا للشيء على هذا النحو لا نفعل شيئاً سوى تجزئة المتماسك والمتحد إلى قشور وقطع صغيرة، ولا نضيف شيئاً سوى فعل التقشير الذي نقوم به. ومع ذلك فالتحليل هو عملية سير من الإحساس المباشر إلى الفكر، وتلك الصفات التي يحتويها في وحدة الموضوع الذي نحلله، تكتسب صورة الكلية عن طريق كونها منفصلة. ومن ثم فإن المذهب التجريبي، لو افترض أنه بينما يقوم بتحليل الموضوعات فإنه يتركها على نحو ما كانت عليه من قبل فإنه يعمل، وهو واقع تحت وهم. إنه في الواقع يغيّر شكل العيني ويحوّله إلى مجرد، وتكون نتيجة هذا التغيير قتل الشيء الحي: فالحياة لا توجد إلاّ في العيني وفي الواحد. وإذا كان في نيتنا الفهم الشامل فإننا لا نستطيع أن نصل إليه بدون هذا التقسيم، والروح نفسه هي انقسام داخلي ذاتي، لكن الخطأ يكمن في نسيان أن التحليل هو نصف الحقيقة فحسب، ونصف العملية، وأن المهم بعد ذلك هو إعادة الوحدة من جديد لما قطّعناه إلى أجزاء. ولمّا كان التحليل لا يتجاوز مرحلة التجزئة فإنه يصدق عليه قول جوته:

«إذا أردت أن تصف الحياة وأن تجمع معناها، فإن عليك أن تجعل بدايتك إزهاق روحها، وعندئذ سوف تجد أنك تقبض بيد من حديد على أشلائها شلواً شلواً.

ولكن، وا أسفاً!، لقد ذهبت الروح التي كانت تربط هذه الأشلاء.

وليس ما يسمى «بمعمل الطبيعة» إلاّ إسماً يداري به الكيميائي خجله[1]».

يبدأ التحليل من العيني، والاستحواذ على هذه المادة يعطيه ميزة لها

---

(١) هذه الأبيات تُعبر عن النصيحة التي قدمها مفيستوفليس إلى تلميذه فاوست في قصة جوته الشهيرة (المترجم).

اعتبارها يتفوق بها على التفكير المجرد الذي كانت تأخذ به الميتافيزيقا القديمة، فهو يؤكد الفروق والاختلافات في الأشياء، وتلك مسألة بالغة الأهمية: لكن هذه الاختلافات نفسها ليست قبل كل شيء سوى صفات مجردة أعني أفكاراً. ولقد قيل إن هذه الأفكار هي الماهية الحقيقية للأشياء، وهكذا نرى البديهية القديمة التي كانت تأخذ بها الميتافيزيقا تعود إلى الظهور من جديد وهي القول بأن حقيقة الأشياء تكمن في الفكر.

دعنا، بعد ذلك، نقارن بين النظرية التجريبية ونظرية الميتافيزيقا من حيث مضامين كل منهما. لقد رأينا فيما سبق أن الميتافيزيقا تذهب إلى أن موضوعها هو الموضوعات الكلية للعقل أعني: الله، والنفس، والعالم. ولقد كانت مشكلة الفلسفة نفسها هي أن تردّ هذه الموضوعات التي قيلت في تصوراتها الشائعة إلى صور وأفكار. وهناك نموذج آخر لهذا المنهج نجده في الفلسفة الاسكولائية، فموضوعها المفترض سلفاً هو المعتقدات التي صاغتها الكنيسة المسيحية: وكان على الفلسفة الأسكولائية أن تحدد معناها، وأن ترتبها ترتيباً نسقياً عن طريق الفكر، أمّا الوقائع التي قام عليها المذهب التجريبي فهي من نوع يختلف عن ذلك أتمّ الاختلاف فهي وقائع الطبيعة الحسية، ووقائع الروح المتناهي. وبعبارة أخرى فإن المذهب التجريبي يعالج مادة متناهية، في حين كان لدى الميتافيزيقيين القدامى مادة لا متناهية، وإن كان علينا أن نضيف إلى ذلك أنهم أحالوا هذا المضمون اللامتناهي إلى مضمون متناه بواسطة الصورة المتناهية للفهم. وتناهي الصورة هذا نفسه يعود إلى الظهور مرة أخرى في المذهب التجريبي - وإن كنا نجد الوقائع هنا متناهية هي الأخرى. وفي استطاعتنا، إذن، أن نقول إنه إلى هذا الحد فإن لهذين الأسلوبين في التفلسف نفس المنهج، وإنهما معاً ينطلقان من معطيات أو افتراضات يقبلانها على أنها نهائية... Ultimate.
والمذهب التجريبي يجد الحقيقة، بصفة عامة، في العالم الخارجي، وحتى إن وافق على وجود عالم ما فوق الحس، فإنه يذهب إلى أن معرفة مثل هذا العالم مستحيلة، وأن علينا أن نحصر أنفسنا في نطاق الإدراك الحسي. وهذه النظرية إذا ما نفذت تنفيذاً نسقياً تؤدّي إلى ظهور ما سمي أخيراً

باسم المذهب المادي... Materialism[٢]. والمذهب المادي، من هذا القبيل، يجعل من المادة من حيث هي مادة، العالم الموضوعي الحقيقي. لكنا مع المادة نصل في الحال إلى تجريد لا يمكن، من حيث هو كذلك، إدراكه إدراكاً حسياً[٣]، بل يمكن أن يُقال إنه ليس هناك مادة، ما دامت حين توجد لا بد أن تكون شيئاً عينياً محدداً باستمرار. ومع ذلك فنحن نفترض أن التجريد الذي نطلق عليه اسم المادة هو أساس عالم الحس كله، ونعبر عن عالم الحس في أبسط صورة فنقول إنه التفرد... Individualisation بكل معنى الكلمة، ومن هنا كان هذا العالم كومة من العناصر التي يطرد بعضها بعضاً. وطالما أن المذهب التجريبي سوف ينظر إلى دائرة الحس، ويواصل الارتباط بها، بوصفها المعطى المحض، فإننا نكون أمام مذهب من مذاهب العبودية: لأننا نصبح أحراراً عندما نواجه عالماً لا يكون غريباً عنا غربة مطلقة، بل يعتمد على واقعة هي نحن أنفسنا. وفضلاً عن ذلك فإنه اتساقاً مع وجهة نظر المذهب التجريبي يكون العقل... Reason واللاعقل... Unreason، جوانب ذاتية فحسب، وبعبارة أخرى فإن علينا أن نأخذ المعطى على نحو ما نجده بالضبط، وليس لنا الحق في أن نسأل عمّا إذا كان المعطى في طبيعته الخاصة عقلياً وإن كان كذلك فإلى أي حد[٤].

---

(٢) مذهب يرد كل شيء إلى المادة، فهي أصل ومبدأ أول، به دون غيره تُفسر الموجودات ثم تعود المادية إلى التفرع، فهي سيكولوجية ترد أحوال الشعور إلى الفسيولوجيا، وهي أخلاقية تكون فيها الخيرات المادية وحدها هي التي يجدر بالإنسان أن يسعى وراءها، ثم المادية التاريخية (مذهب ماركس) والمادية الجدلية مذهب إنجلز... الخ (المترجم).

(٣) عند هيجل أن كل فلسفة «مثالية» لأن المبدأ الذي ترتكز عليه هو في نهاية تحليله «فكر»، ومن هنا فإن ما يقصده المذهب المادي «بالمادة» هو فكر المادة، أو المادة بوصفها مقولة فلسفية، وذلك ما لا يمكن إدراكه إدراكاً حسياً (المترجم).

(٤) يعرض علينا هيجل هنا صورة رائعة لثورية المثالية الهيجلية وتحررها في مقابل عبودية الفلسفة التجريبية ورجعيتها، وهي عكس الصورة الشائعة عندنا. فإذا كانت الفلسفة التجريبية تحضّ الفكر على أن يقنع بالوقائع ويتخلى عن أي تجاوز لها، وعلى أن ينحني أمام الأمر الواقع، فإن هيجل يعلّمنا أن الوقائع ليس لها في ذاتها سلطان، وكل ما يعطى ينبغي أن يبرر أمام العقل. والمعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة في سلطة الأمر الواقع، وهكذا تبدو ثورية =

٣٩ ـ أمّا فيما يتعلق بالمبدأ الذي سبق أن لاحظناه منذ قليل فهو يقول إن هناك، فيما نسميه بالتجربة. . . Experience عنصرين متميزين عن الإدراك الحسي المحض للوقائع المفردة، أحدهما هو المادة: اللامتناهية في تعددها والتي هي مجموعة محض من المفردات: أمّا العنصر الآخر فهو الصورة، أعني خاصيتي الضرورة والشمول. ولا شك أن التجربة المحض تقدم لنا حالات كثيرة، ربما لا حصر لها، من الإدراكات الحسية المتشابهة: إلّا أن التعدد مهما كان كثيراً وعظيماً فإنه لا يمكن أن يكون هو نفسه الشمول أو الكلية. . . Universality. وقل مثل ذلك أيضاً فيما تقدمه التجربة المحض من إدراكات حسية عن التغيرات التي يعقب بعضها بعضاً، وعن الموضوعات المتجاورة المتراصة، فهي لا تقدم لنا الارتباط الضروري بين الأشياء. ومن ثم فلو أن الإدراك الحسي أراد أن يؤكد ادعاءه بأنه الأساس الوحيد لكل ما يسميه الناس حقاً أو حقيقة، فسوف تبدو الضرورة والشمول كشيء غير مشروع: مجرد عرض لأذهاننا، مجرد عادة محض، لا بدّ أن يكون مضمونها على نحو آخر غير ما هو عليه.

وهناك نتيجة هامة من نتائج هذه النظرية: وهي أن هذه النظرية سوف تعالج المبادىء الأخلاقية والقوانين المشروعة، وكذلك حقائق الدين، على أنها عمل من أعمال الصدفة، وسوف تجردها من طابعها الموضوعي ومن حقيقتها الداخلية.

ولا بدّ أن نميز بين مذهب الشك عند هيوم. . . Hume الذي ترجع إليه أساساً النتيجة السابقة ـ وبين الشك عند اليونان. فهيوم يفترض حقيقة العنصر التجريبي، والوجدان، والإحساس، ثم يتقدم ليهاجم المبادىء والقوانين الكلية لأنها لا ضمان لها ولا سند من الإدراك الحسي. في حين أن مذهب الشك عند اليونان كان أبعد ما يكون عن أن يجعل من

= المثالية الهيجلية بقدر ما يبدو الجانب المحافظ في الفلسفات الوضعية والتجريبية والمادية وهي الفلسفات التي ترتكز على يقين الواقع. قارن إمام عبد الفتاح إمام: «ثورة السلب» مقال في مجلة الفكر المعاصر العدد ٦٨ عام ١٩٧٠ (المترجم).

الوجدان والإحساس قانوناً للحق والحقيقة، بل لقد كان همّه الأول والأخير هو مهاجمة الحواس(٥).

(٢) الفلسفة النقدية... Critical Philosophy

٤٠ ـ اتفقت الفلسفة النقدية مع المذهب التجريبي في الزعم بأن التجربة تُقدم الأساس الوحيد لمعارفنا، لكنها لم توافق على دفع هذه المعارف إلى مرتبة الحقائق وإنما ذهبت إلى أنها معرفة بالظواهر فحسب.

وتبدأ النظرية النقدية، أساساً، من التفرقة بين العناصر الحاضرة في تحليل التجربة وهي: مادة الإحساس، وعلاقاتها الكلية. ولقد وضعت في اعتبارها نقد هيوم للتفرقة التي ذكرناها في الفقرة السابقة، وهي أن الإحساس لا يدرك صراحة أكثر من فرد واحد، أو أكثر من حادثة واحدة، لكنها أصرّت في الوقت نفسه على واقعة أن الضرورة والشمول يؤديان وظيفة أساسية مماثلة في تكوين ما يُسمى بالتجربة. ولمّا كان هذا العنصر ليس مشتقاً من الوقائع التجريبية بما هي كذلك فلا بدّ أن ينتمي إلى تلقائية الفكر، وبعبارة أخرى هذا العنصر، هو عنصر الضرورة والشمول، أولي قبْلي أي سابق على التجربة... a Priori. فالمقولات أو أفكار الفهم الشاملة هي التي تشكل موضوعية... Objectivity المعارف التجربية. وهي في كل حالة تتضمن علاقات (أو إطاراً ترابطياً) عن طريقها تكون الأحكام التركيبية أولية قبلية... a Priori أعني ارتباطات بين الأضداد أصلية وغير مشتقة.

---

(٥) (انظر في المقارنة بين الشك القديم والشك الحديث مجلة «النقد الفلسفي» التي أصدرها شلنج وهيجل عام ١٨٠٢ والمجلد الأول ـ العدد الأول).

ـ كتب هيجل في مجلة النقد الفلسفي التي كان يصدرها بالتعاون مع زميله وصديقه شلنج في مدينة يينا عام ١٨٠٢ عدة مقالات منها: «في طبيعة النقد الفلسفي»، وعن «الحس المشترك وتناوله للفلسفة... الخ» ومنها أيضاً مقالاً عن «مذهب الشك وشولتسه... Shultze» عنوانه: «علاقة مذهب الشك بالفلسفة: عرض لصوره المختلفة ومقارنة بين الشك القديم والشك الحديث» وكان المقال أساساً عبارة عن نقد لكتاب شولتسه: «نقد الفلسفة النظرية». (المترجم).

وحتى هيوم في شكه لم ينكر أن خاصيتيّ الضرورة والشمول موجودتان في كل إدراك، وظلت هذه الحقيقة، عند كانط، افتراضاً سابقاً على كل شيء آخر. ويمكن أن نقول، بتعبيرات العلوم المألوفة، إن كانط لم يفعل شيئاً سوى أن قدّم تفسيراً آخر للواقعة.

٤١ ـ ثم بدأت الفلسفة النقدية في اختبار قيمة المقولات التي تستخدمها الميتافيزيقا كما تستخدمها العلوم الأخرى والتصورات الشائعة سواء بسواء، إلّا أنها لم توجّه هذا الاختبار مباشرة إلى مضمون هذه المقولات، ولا إلى العلاقات الدقيقة بين المقولات بعضها ببعض، وإنما تناولت هذه المقولات بالدراسة وهي متأثرة بالتعارض بين الذاتي والموضوعي. وهذا التعارض، على نحو ما يجب أن يفهم هنا، يعتمد على التفرقة التي سبق أن أشرنا إليها (قارن الفقرة السابقة) بين عنصر التجربة، فلفظ الموضوعية هنا يُطلق على عنصر الضرورة والشمول، أعني على المقولات ذاتها، أو ما يسمى بالعنصر القبْلي الأولي... a Priori السابق على التجربة. غير أن الفلسفة النقدية وسّعت هذا التعارض وذهبت إلى أن الذاتية تنسحب على عنصري التجربة معاً. أي على العنصرين السابقين بحيث لا يبقى شيء في الجانب الآخر سوى «الشيء في ذاته».

إن الصورة الخاصة للعنصر الأولي القبْلي... a Priori، أو بعبارة أخرى الصورة الخاصة للفكر، وهي الصورة التي ينظر إليها على أنها فعل ذاتي خالص رغم موضوعيتها، ظهرت في نظام نسقي لا يقوم إلّا على أسس نفسية وتاريخية.

(إضافة)

(١) ـ لا شك أن وضع مصطلحات الميتافيزيقا القديمة موضع البحث كان خطوة على جانب كبير من الأهمية، فالمفكر الساذج هو الذي يسير في طريق هذه المقولات التي تقدم نفسها على نحو طبيعي، بخطى لا أثر فيها للشك، فلا يحدث له أبداً أن يسأل نفسه عن مدى قيمة هذه المقولات أو

عمّا عسى أن يكون لها من سلطة ذاتية. ولو كانت سمة الفكر الحر[٦]، كما سبق أن ذكرنا، ألّا يسمح قط بأية افتراضات قبل أن يطرح التساؤلات حولها، فإن الميتافيزيقيين القُدامى لم يكونوا، بهذا المعنى، مفكرين أحراراً، لأنهم كانوا يتقبلون مقولاتهم كما هي، ويعتبرونها معطيات أولية قبلية... a Priori لا يجوز للفكر اختبارها، فجاءت الفلسفة النقدية وعكست هذا الوضع، وأخذ كانط... Kant على عاتقه أن يفحص إلى أي حد تستطيع صور الفكر أن تقودنا إلى معرفة الحقيقة. ولقد طالب، بصفة خاصة، بنقد مَلَكَة المعرفة كعمل تمهيدي قبل ممارستها. وهذا مطلب عادل لو كان يعني أننا ينبغي علينا أن نضع صور الفكر موضع البحث، إلّا أنه سرعان ما انزلق، لسوء الطالع، إلى تصور خاطىء عن المعرفة بالفعل قبل أن نعرف. وهو نفس الخطأ الذي يقع فيه من يرفض النزول إلى الماء قبل أن يتعلم السباحة. صحيح أن صور الفكر ينبغي أن تخضع للبحث قبل أن تستخدمها: لكن ماذا عساه أن يكون هذا البحث نفسه إن لم يكن معرفة؟. ومن هنا فإن ما نطالب به هو أن نربط في عملية البحث بين صور الفكر ونقدها. إن صور الفكر لا بدّ أن تُدرس في طبيعتها الجوهرية وتطورها الكامل: إنها في آن معاً موضوع البحث وفعل البحث، ومن ثم فهي تفحص نفسها بنفسها، وبنشاطها الخاص ينبغي عليها أن تُعين حدودها وأن تشير إلى عيوبها ونقائصها. وذلك هو نشاط الفكر الذي سأدرسه، من الآن فصاعداً، بصفة خاصة باسم الجدل... Dialectic. وعلينا أن نلاحظ أنه بدلاً من أن ينظر إلى المقولات من الخارج، فإنه سيكون نشاطاً مباطناً لها، أو محايثاً لفعلها الخاص أو هو نشاط المقولات نفسها.

ومن ثم ففي استطاعتنا أن نقول إن النقطة الأولى في فلسفة كانط هي كما يلي: لا بدّ للفكر أن يفحص قدراته الخاصة على المعرفة. لقد تخلى

(٦) الواقع أن هذه السمة ليست سمة التفكير الحر فحسب، لكنها سمة التفكير الفلسفي بصفة عامة، فإثارة الشكوك حو ل الفكر القائم، أو طرح السؤال كان من سقراط إلى ديكارت إلى هيجل الخطوة الأولى في أي تفكير فلسفي جدير بهذا الإسم (المترجم).

الناس في يومنا الراهن عن كانط وفلسفته، وطمع كل منهم إلى تجاوزها. إلّا أن هناك طريقين لتجاوزها: طريق التقهقر إلى الوراء، وطريق التقدم إلى الأمام. لكن سرعان ما بيّن لنا نور النقد أن الكثير من مقالاتنا في الفلسفة الحديثة ليس إلّا ترديداً لمنهج الميتافيزيقا القديم أي أنها تفكير غير نقدي لا ينقطع يحتمه الميل الطبيعي لذهن كل إنسان.

(٢) - ويؤخذ على اختبار كانط للمقولات عيب خطير في نظرته إليها، فهو لم ينظر إليها على أنها مطلقة، ومن أجل ذاتها، وإنما درسها ليرى ما إذا كانت ذاتية أم موضوعية. ونحن نقصد بالموضوعي في لغة الحياة الجارية ما يوجد خارجنا ويصل إلينا من الخارج عن طريق الإحساس. وما فعله كانط هو أنه أنكر أن تكون المقولات: كالسبب والنتيجة، موضوعية بالمعنى السابق الذي شرحناه الآن لهذا اللفظ. كما أنكر كذلك أن تكون هذه المقولات معطيات من الإحساس، وأكّد، على العكس من ذلك، أنها تنتمي إلى فكرنا الخالص، أو إلى تلقائية الفكر. ومن ثم فالمقولات، إلى هذا الحد، ذاتية. ومع ذلك فقد أطلق كانط صفة الموضوعي على ما هو بطبيعته فكر أعني على الضرورة والشمول، في حين أنه أطلق كلمة الذاتي على ما نحس به، أو نشعر به أياً كان نوعه. وواضح أن هذا الترتيب يعكس الاستخدام الشائع الذي ذكرناه فيما سبق لهذه الكلمة، ولقد تسبب في اتهام كانط بالخلط في استخدام اللغة. لكننا إذا ما تأملنا الأمر ملياً لوجدنا الاتهام غير صحيح، فعامة الناس يعتقدون أن موضوعات الإدراك الحسي التي يلتقون بها مثل: هذا الحيوان الجزئي المعين، أو نجم بعينه - هي موضوعات مستقلة ذات وجود قائم بذاته، وجود دائم، وإذا ما قارنا الأفكار بهذه الموضوعات لبدت الأفكار شيئاً لا أساس له، ضعيفاً يعتمد على شيء آخر. مع أن الواقع هو أن الإدراكات الحسية هي التي تعتمد على غيرها. وهي التي لها مظهر ثانوي، في حين أن الأفكار هي المستقلة، وهي التي تقوم بذاتها. ولمّا كان الأمر كذلك فقد أطلق كانط صفة الموضوعي على العامل العقلي، على

الضرورة والشمول. ولقد كان على حق تماماً في عمله هذا، كما أنه أطلق على إحساساتنا، من ناحية أخرى، صفة الذاتية. لأن الإحساسات بطبيعتها تفتقر إلى الثبات والاستقرار، وعلى قدر دوام الفكر ووجوده بذاته، على قدر زوال الإحساسات السريع.

ولقد أخذ العالم المثقف الآن بالخط الخاص بالتفرقة التي وصفها كانط بين الذاتي والموضوعي. وهكذا قيل إن نقد العمل الفني ينبغي أن يكون موضوعياً لا ذاتياً. وبعبارة أخرى إن هذا النقد بدلاً من أن ينبع من الوجدان العرضي أو الشعور الجزئي العابر، أو من مزاج اللحظة الراهنة، فإنه لا بدّ أن يضع نصب عينيه الخطوط العريضة والنقاط العامة التي أقرّتها قوانين الفن. وبهذا المعنى نستطيع أن نفرق في أي بحث علمي بين الاهتمام الذاتي والموضوعي فيما نقوم ببحثه.

غير أننا يمكن أن نقول إن موضوعية الفكر، بمعناها عند كانط، هي قبل كل شيء، ذاتية، إلى حد ما، فالأفكار عنده رغم أنها مقولات ضرورية وشاملة فهي أفكارنا نحن فحسب إذ تفصلها عن الأشياء هوّة لا يمكن اجتيازها، كما لو أن الأشياء توجد بمعزل عن معرفتنا. مع أن موضوعية الفكر الحقة تعني أن الأفكار لا بدّ أن تكون كذلك الماهية الحقيقية للأشياء، ولكل ما يكون موضوعاً لنا، لا أن تكون مجرد أفكار لنا نحن فحسب.

والواقع أن الذاتي والموضوعي تعبيران شائعان في الاستعمال المألوف، غير أن استعمالهما يمكن بسهولة أن يؤدي إلى الخلط واللبس. لقد بيّنت لنا المناقشة السابقة ثلاثة معان، حتى الآن، لكلمة الموضوعية... : Objectivity

١ - فهي تعني أولاً ما له وجود خارجي في مقابل الذاتي الذي يعني ما نفترضه فحسب، أو ما نحلم به... الخ.

٢ - وهي تعني ثانياً الضرورة والشمول وهو المعنى الذي أضافه إليها

كـانط في مقابـل الجزئي أو العنصـر الذاتي الـطارىء الذي ينتمي إلى إحساساتنا:

(٣) ـ وهي تعني ثالثاً، وهذا هو المعنى الذي شرحناه الآن تواً ـ الفكر الذي يُنظر إليه على أنه ماهية الأشياء الموجودة، وهو يتميز بالتضاد مع الفكر الذي هو فكرنا نحن فحسب، وبالتالي فهو ينفصل عن الشيء ذاته على نحو ما يوجد في ماهية مستقلة قائمة بذاتها.

٤٢ ـ (أ) المَلَكَة النظرية. . . Theoretical Faculty أو المعرفة بما هي كذلك:

أعلنت الفلسفة النقدية أن الأساس النوعي الخاص للمقولات يكمن في الهوية الأولى «للأنا» في الفكر ـ وهي ما أطلق عليه كانط اسم «الوحدة الترنسنـدنتاليـة للوعي الذاتي[٧]». فإذا ما نظرنا إلى مضامين الانطباعات التي يأتي بها الوجدان والإدراك الحسي لوجدنا كثرة أو خليطاً من العناصر: والكثرة واضحة كذلك في صورتها. لقد سبق أن وصفنا الحس بأنه يتميز بوجود عناصر يطرد بعضها بعضاً، وتصبح هذه العناصر ذاتها قبْلية تحت وجهين هما: الزمان والمكان، وهما صورتان تمثلان النمط الكلي من الإدراك الحسي. غير أن هذه الكثرة والكومة التي يأتي بها الإحساس والإدراك الحسي، لا بدّ أن تردّ إلى هوية أو مركب أولي. ولكي تحقق «الأنا» هذه الهوية فإنها تجعل لهذه الكومة علاقة بها، وتوحّد بينها في وعي واحد هو الذي يسميه كانط «بالإدراك المبـاطن الخالص. . . Pure Apperception» والأشكال النوعية الخاصة التي تردّ فيها الذات إلى نفسها خليط الحواس هي ما يُسمى بالتصورات الخالصة للفهم أو المقولات.

---

(٧) يقول كانط:

«لا بدّ للأنا أفكر أن يكون قادراً على اصطحاب جميع أفكاري. . وتُعبِّر هذه الفكرة عن فعل التلقائية. وأنا أسميها الإدراك المباطن الخالص. . . والإدراك المباطن الأصلي. . . وأنا أسمي وحدتها أيضاً بالوحدة الترنسندنتالية للوعي الذاتي لكي تدل على إمكان الإدراك القبلي. . . a priori منها» كانط «نقد العقل الخالص» فقرة رقم ١٦ (المترجم).

لم يرهق كانط نفسه كثيراً، كما هو معروف، في اكتشاف المقولات. وما دامت «الأنا» وهي وحدة الوعي الذاتي، مجردة ولا متعينة تماماً عندئذ يُثار سؤال هو: كيف يتأتى لنا أن نصل إلى الصور الخالصة للأنا وهي المقولات؟ ويقدم لنا المنطق التقليدي، لحسن الطالع، تصنيفاً تجريبياً لأنواع الحكم... Judgment. وحكمك على شيء ما يعني أنك تفكر في شيء معين أو موضوع محدد. ومن ثم فإن الأنماط المختلفة من الحكم، كما نحصرها بين أيدينا، تزودنا بمقولات متنوعة للفكر.

ويرجع الفضل إلى فلسفة فشته... Fichte[٨] في أنها لفتت نظرنا إلى الحاجة لإظهار الضرورة في هذه المقولات، وإلى استنباطها استنباطاً أصيلاً. ولا بد أن يكون فشته قد ترك أثراً واحداً على الأقل على منهج المنطق. وقد يتوقع المرء ألاّ تستمد من الملاحظة بعد ذلك قوانين الفكر العامة، وهي المخزون المعتاد للمناطقة، أو تصنيف الأفكار الشاملة والأحكام، والأقيسة ـ أقول قد يتوقع المرء لها ألاّ تُستمد من الملاحظة وحدها بعد ذلك أو أن تُعالج معالجة تجريبية فحسب، بل تُستنبط من الفكر ذاته. وإذا كان في استطاعة الفكر أن يبرهن على شيء على الإطلاق، وإذا كان لا بدّ للمنطق أن يصرّ على وجود عنصر الضرورة في براهينه، فلا بدّ أن ينصبّ اهتمامه الأول على تقديم مبرر لموضوعه هـو، وأن يبيّن لنـا أن هذا المـوضوع ضروري.

(إضافة)

(١) ـ لقد رأى كانط، إذن، أن مصدر المقولات هو «الأنا... Ego»

---

(٨) كان فشته يقول: «سبق أن قلت، وأعيدُ تكرار القول الآن، إن مذهبي لا يختلف عن مذهب كانط وهذا يعني أنه يتضمن وجهة النظر نفسها إلى الوقائع. لكنه من حيث المنهج مستقل أتمّ الاستقلال عن طريقة العرض الكانطي... إنني أعرف أن المقولات التي ذكرها كانط لم يبرهن عليها قط ولكنه اعتبرها شروط الوعي الذاتي فحسب. وأعرف أيضاً أن الزمان والمكان، وما كان في الوعي الأصلي غير منفصل عنهما، ذلك كله يحتاج إلى أن يُستنبط»، قارن تعليقات ولاس... Wallace ص ٣٩٩ (المترجم).

وبالتالي فإن الأنا هي التي تزودنا بخاصيتي الضرورة والشمول. ونحن إذا ما لاحظنا في البداية ما يرد إلينا، فربما وصفناه بأنه خليط أو كثرة أو كومة، لكنا نجد في المقولات النقاط أو الوحدات البسيطة التي تتجمع عندها هذه الكثرة المختلطة. فعالم الحواس هو عالم العناد المتبادل: فوجوده يقع خارج ذاته، وتلك هي السمة الأساسية للأشياء المحسوسة؛ «فالآن... Now» لا معنى لها إلّا بالإشارة إلى «قبل» و «بعد». وقل مثل ذلك في اللون الأحمر فهو لا يوجد إلّا من حيث أنه يضاد اللونين الأصفر والأزرق. وعلى ذلك فهذا الشيء الآخر يقع خارج المحسوس، الذي لا يكون له وجود إلّا من حيث أنه ليس الآخر، ومن حيث أن الآخر موجود فحسب. إلّا أن الفكر أو «الأنا» يشغل وضعاً هو بالضبط عكس الوضع الذي يشغله المحسوس بعناده المتبادل ووجوده خارج ذاته، «فالأنا» هي الهوية الأولى، وهي متحدة مع ذاتها وهي تكون في بيتها عندما تكون مع ذاتها. ولفظ «الأنا» يعبر عن فعل محض من أفعال الارتباط بالذات: وأيّاً ما كان نوع الموجود في هذه الوحدة أو البؤرة، فلا بدّ أن يتأثر بها ويتحول داخلها، فالأنا هي البوتقة التي ينصهر فيها خليط المحسوسات، والتي تُضفي عليه الوحدة، وهذه العملية هي التي أطلق عليها كانط اسم «الإدراك المباطن الخالص» حتى يميزه عن الإدراك الحسي المألوف الذي تظل فيه الكثرة على ما هي عليه: بينما الإدراك المباطن الخالص هو نشاط «الأنا» الذي تجعل فيه المواد «ملكي... Mine».

ولهذه النظرة، على الأقل، الفضل في التعبير تعبيراً صحيحاً عن طبيعة الوعي بصفة عامة. لقد اتجهت جهود الإنسان كلها لفهم العالم، وإخضاعه له: وعند هذه الغاية لا بدّ أن يتحطم الواقع الإيجابي للعالم ويندثر، أو بعبارة أخرى، لا بد أن يصبح هذا الواقع مثالياً... Idealised. وعلينا، في الوقت ذاته، أن نلاحظ أنه ليس الفعل المحض لوعينا الذاتي الشخصي نحن هو الذي يضفي الوحدة المطلقة على موضوعات الحس المتنوعة، بل إن هذه الهوية، هي ذاتها بالأحرى هوية مطلقة. فالمطلق رحيم، إن صح التعبير، حتى أنه ترك الأشياء الجزئية

الفردية تستمتع بنفسها، ثم ردها من جديد إلى الوحدة المطلقة.

(٢) ـ لقد ظهرت تعبيرات مثل: «الوحدة الترنسندنتالية للوعي الذاتي» بمظهر كريه، وأوحت بوجود وحش وراءها. غير أن معناها لا يبدو بهذا السخف مثل منظرها. ويمكن أن نربط المعنى الذي أطلقه كانط على الطريقة الترنسندنتالية بالطريقة التي ميّز بها بين الترنسندنتالية والمتعالي، إذ يمكن أن يُقال إن المتعالي.... Transcendent[٩] هو ما يقع خارج مقولات الفهم. وهو المعنى الذي استخدمت فيه هذه الكلمة لأول مرة في الرياضيات. فلقد قيل إننا في الهندسة نتصور سطح الدائرة على أنه يتألف من عدد لامتناه من الخطوط المستقيمة المتناهية الصغر. وبعبارة أخرى فإن الخصائص التي يرى الفهم أنها مختلفة أتمّ الاختلاف كالخط المستقيم والمنحني تتحد صراحة في هوية واحدة، وهناك متعال آخر من نفس النوع هو الوعي الذاتي الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة، وهو في ذاته لامتناه، كما يتميز عن الوعي المألوف الذي يستمد شكله وصورته من المواد المتناهية. إلاّ أن كانط لم يطلق على وحدة الوعي الذاتي هذه سوى إسم الوحدة الترنسندنتالية... Transcendental فقط. وهو يعني بها أن الوحدة لا توجد إلاّ في أذهاننا فحسب ولا تُنسب إلى الموضوعات بمعزل عن معرفتنا بها.

(٣) ـ لا بد أن يبدو النظر إلى المقولات على أنها ذاتية... Subjective فحسب، أعني على أنها جزء من أنفسنا، غريباً للغاية أمام العقل السليم. فلا شك أن في مثل هذه النظرة شيئاً غريباً غير مألوف. إلاّ أن من المسلم به تماماً أن المقولات لا توجد في الإحساس كما يرد إلينا. فنحن عندما ننظر، مثلاً إلى قطعة السكر نجد أنها: صلبة، بيضاء حلوة المذاق... الخ. ونحن نقول إن جميع هذه الخصائص تتحد في موضوع

---

(٩) المتعالي... Transcendent هو ما سما على الواقع فلا يُستمد من التجربة، ولا يختلط بالعالم الحسي، فيقال مثلاً فكرة متعالية، «والله هو الكبير المتعال». ويستعمله كانط فيما يجاوز عالم التجربة ويقابل بينه وبين الترنسندنتالي الذي يُعتبر شرطاً للتجربة، فالترنسندنتالي هو ما يخص الفكر وحده وينصبُّ على المبادىء والصور الأولية ويقابل التجريبي. (المترجم).

واحد، وهذه الوحدة هي التي لا نجدها في الإحساس. ويحدث الشيء ذاته إذا ما أدركنا حادثتين بينهما علاقة سبب ونتيجة، فنجد أن الحواس لا تخبرنا إلّا بأن حادثتين وقعتا متعاقبتين في الزمان، أما أن إحداهما سبب والأخرى نتيجة، أو العلاقة السببية بينهما، فلا تدركها الحواس ولا تكون واضحة إلّا أمام الفكر وحده. وعلى الرغم من أن المقولات: كالوحدة، والسبب والنتيجة... الخ هي خواص الفكر، على وجه الدقة، فإنه لا يستلزم من ذلك أبداً أن تكون خاصة بنا فقط دون أن تكون خواص للأشياء أو للموضوعات أيضاً، لكن كانط حصرها في ذهن الذات المفكرة، ولهذا يمكن أن نقول عن فلسفته إنها مثالية ذاتية... Subjective Idealism، لأنه ذهب إلى أن صورة المعرفة ومادتها ينبعان معاً من الأنا أو الذات العارفة، فالصورة تأتي من ذاتنا العاقلة، بينما تأتي المادة من ذاتنا الحاسة.

أما فيما يتعلق بمضمون هذه المثالية الذاتية، فلسنا بحاجة أن نقول عنه شيئاً. فلربما ظن المرء، لأول وهلة، أن الأشياء تفقد واقعيتها إذا ما تحولت وحدتها إلى الذات. لكنا لن نجني شيئاً، لا نحن ولا الأشياء، من الواقعة المحض التي تقول إن للأشياء وجوداً، فليس المهم أنها موجودة وإنما المهم هو كيف توجد، وما هي، وهل مضمونها صحيح أم لا؟ فنحن لا نضيف شيئاً إذا قلنا إنها موجودة، لأن ما له وجود سرعان ما يكفّ أيضاً عن الوجود، إذا ما زحف إليه عامل الزمان. وقد يقال كذلك إن المثالية الذاتية تنحو نحو زيادة الغرور الذاتي عند الإنسان. لكن من الممكن أنه لو كان عالم الإنسان هو مجموعة من الإدراكات الحسية فليس ثمة ما يجعله يزهو بمثل هذا العالم. ومن ثم فإذا ما وضعنا جانباً تلك التفرقة غير الهامة بين الذاتي والموضوعي: فسوف نهتم، بصفة خاصة، بمعرفة «ما هو الشيء»، أعني سوف نهتم بمعرفة مضمون الشيء، وهذا المضمون لا يقل فيه جانب الذاتية عن جانب الموضوعية. فلو كان الوجود الفعلي المحض كافياً لإضفاء الموضوعية على الشيء، لكانت الجريمة بذلك موضوعية، غير

أنها وجود فعلي باطل من أساسه، كما يتضح بصورة قاطعة عندما يأتي اليوم الذي يعاقب فيه المجرم.

٤٣ ـ ويمكن أن يُنظر إلى المقولات من زاويتين: فهي، من ناحية، يمكن بفضلها أن يرتفع الإدراك الحسي المحض إلى الموضوعية والتجربة. ومن ناحية أخرى، فما دامت هذه الأفكار وحدات في وعينا فحسب: فهي بالتالي مشروطة بالمادة التي تُعطى لها، وليس لها في ذاتها شيء، ويمكن تطبيقها فحسب في نطاق التجربة، إلاّ أن العنصر الثاني من العناصر المكوّنة للتجربة ـ أعني انطباعات الوجدان، والإدراك الحسي ـ فهو لا يقل مثقال ذرة من حيث الذاتية عن المقولات.

(إضافة)

لا يمكن أن يكون القول بأن المقولات، في ذاتها فارغة، قولاً صحيحاً، فمضمونها، في جميع الحالات، ظاهر بما تحمله من مغزى خاص وطابع خاص. ومضمون هذه المقولات لا تدركه الحواس، بالطبع، ولا هو يقع في زمان أو مكان. إلاّ أن ذلك ميزة بدلاً من أن يكون عيباً. ويمكن أن نلاحظ أن معنى هذا المضمون يؤثر في تفكيرنا المألوف إذ يقال مثلاً، عن كتاب ما أو عن حديث ما أنه مليء بمعنى أنه غني بالمضمون. ويقصد بذلك أنه يحوي قدراً كبيراً من الأفكار القيمة والنتائج العامة، في حين أننا على العكس، لا نقول أبداً عن كتاب، وليكن قصة مثلاً، أنه غني بالمضمون لأنه يحتوي على عدد كبير من الأحداث المبعثرة أو المواقف المتفرقة، أو ما شابه ذلك. وهكذا نجد أن رجل الشارع نفسه يعرف أن هناك شيئاً غير الوقائع الحسية هو الذي يجعل عملاً ما مفعماً بالعناصر، وماذا عساه أن يكون هذا الشيء إن لم يكن هو الأفكار أو المقولات...؟ ومع ذلك فينبغي علينا أن نضيف: أنه ليس من الخطأ تماماً أن نقول عن المقولات إنها بذاتها خالية، لو كان المقصود بذلك أنها، والفكرة المنطقية... Logical Idea التي تُعتبر المقولات عناصر لها، لا تشكل المجموع الكلي للفلسفة، وإنما تقودنا بالضرورة إلى فلسفة الطبيعة وفلسفة

الروح، وإن كان علينا ألّا ننسى فهم هذا المسار، فالفكرة المنطقية بذلك لا تضم إلى حوزتها مضموناً غريباً عنها تماماً، وإنما بنشاطها الخاص تتطور وتتميز وتتجزأ، فتنتقل إلى فلسفة الطبيعة والروح.

٤٤ ـ وينتج عن ذلك ألّا تكون المقولات حدوداً صالحة للتعبير عن المطلق... Absolute ـ فالمطلق لا يُعطى في الإدراك الحسي ـ والفهم أو المعرفة عن طريق المقولات، تعجز، بالتالي، عن معرفة الأشياء في ذاتها.

ويعبّر الشيء في ذاته (وتحت كلمة الشيء يندرج الروح والله)، عن الشيء، عندما نغض الطرف عن كل ما يفعله به الوعي، وعن كل جوانبه الانفعالية، وأفكاره النوعية، ومن السهل أن نرى ماذا تبقى بعد ذلك: تجريد كامل، وفراغ شامل، لا يزال يُقال عنه إنه «عالم آخر» من سلب لكل صورة، ولكل وجدان ولكل فكر معين. وليس ثمة حاجة إلى قدر كبير من نفاذ البصيرة حتى ندرك أن «قمة التجريد الميت... Caput Mortum[١٠]»، لا زالت نتاجاً للفكر، ويحدث ذلك عندما يسير الفكر نحو التجريد الخالص، وذلك هو عمل «الأنا» الفارغ الذي يضفي على الموضوع الخارجي هويته الذاتية الفارغة. ولقد أحصى كانط أيضاً بين مقولاته هذه الخاصية السلبية التي تتلقاها هذه الهوية المجردة بوصفها شيئاً ما، وهي مألوفة لنا، ولا تقل في ذلك عن الهوية الفارغة التي سبق ذكرها. ومن هنا فإن المرء يُدهش عندما يقرأ الملاحظة التي يذكرها كانط باستمرار، وهي أننا لا نعرف الشيء في ذاته، بل على العكس، فليس ثمة ما يمكننا معرفته بمثل هذا القدر من السهولة.

٤٥ ـ العقل... Reason، أو مَلَكَة غير المشروط، وهو الذي يكتشف الطبيعة المشروطة للمعرفة التي تشمل التجربة ومن ثمّ فإن ما يسمى بموضوع العقل، وهو اللامتناهي أو غير المشروط، ليس شيئاً آخر

(١٠) مصطلح... Caput Mortum يستخدمه الكيميائيون للدلالة على الرواسب التي لا تتبخر والمتخلفة بعد عملية استخلاص الكحوليات وتسمى بقايا أو مخلفات ميتة. من تعليقات ولاس ص ٤٠٠ (المترجم).

غير التماثل التام مع الذات... Self - Sameness، أو الهوية الأولى «للأنا... Ego» في الفكر (سبق أن ذكرناه في الفقرة رقم: ٤٢). فالعقل... Reason نفسه هو الإسم الذي يطلق على«الأنا» المجرد أو الفكر، الذي يجعل هذه الهوية الخالصة هدفه أو غايته (قارن الملحوظة في الفقرة السابقة) ـ ولّما لم يكن لهذه الهوية أية صفة محددة على الإطلاق فإنه لا يمكن توضيحها بحقائق التجربة، ذلك لأن التجربة تسير باستمرار إلى وقائع محددة. ومثل هذا الضرب من اللامشروط هو الذي يفترض أن يكون الحقيقة المطلقة للعقل... Reason، وهي الحقيقة التي تسمى بالفكرة... Idea، في حين ترتد إدراكات التجربة إلى مستوى الباطل أو اللاحقيقة وتوصف بأنها ظاهر فحسب.

(إضافة)

لقد كان كانط... Kant أوّل من حدّد، بصورة قاطعة، الفرق بين العقل... Reason، والفهم... Understanding[11] فموضوع العقل، على نحو ما استخدم كانط هذه الكلمة، هو اللامتناهي أو اللامشروط، أمّا موضوع الفهم فهو المتناهي أو المشروط. ولقد قدّم كانط خدمة جليلة عندما دعّم الطابع المتناهي لمعرفة الفهم التي تقوم على التجربة وحدها، ورسم مضامينها باسم: الظاهر... Appearance. لكن غلطته أنه وقف عند وجهة النظر السلبية وحدها، وأنه حدّ صفة اللامشروط في العقل بأنها تماثل ذاتي مجرد دون ظل من التمييز، وبهذا حطّ من العقل وأنزله إلى مرتبة

---

(١١) كانت هذه القسمة معروفة في مدرسة فولف ففي ميتافيزيقا باومجارتن مثلًا (فقرة ٤٦٨) استخدم لفظ الفهم على أنه المَلَكَة العامة للإدراك العالي، في حين استخدم العقل للدلالة على القوة التي ترى الارتباطات المتميزة بين الأشياء. ونفس التعريف موجود عند فولف. وعلى هذا الأساس أقام كانط استخدامه للعقل بوصفه مَلَكَة الاستدلال وإن كان سرعان ما انفصل عن هذا الأصل.

وعند هيجل وفشته نجد هذه التفرقة بين اللفظين حيث يستخدم الفهم للدلالة على القدرة العقلية العملية التي تسعى إلى معارف محددة ومعلومات ونتائج معينة في حين أن العقل هو قوة أعلى وأعمق تسعى إلى الاكتمال. من تعليقات ولاس ص ٤٠٠ (المترجم).

الشيء المتناهي المشروط، عندما وحّد بينه وبين الخطوة المحض التي تجاوز نطاق الفهم المتناهي المشروط. ذلك لأن اللامتناهي الحقيقي يتضمن باستمرار امتصاص المتناهي في جوفه. ولا يكون قط تعالياً محضاً للمتناهي أو مجرد تجاوز له. وبالطريقة ذاتها أعاد كانط للفكرة... Idea مكانتها الخاصة: وبررها أمام العقل بوصفها شيئاً يتميز عن التحديدات التحليلية المجردة، أو عن التصورات الحسية المحض التي تستحوذ لنفسها، عادة، إسم الأفكار. لكنه في حالة الفكرة أيضاً لم يتجاوز جانبها السلبي كما كان ينبغي عليه أن يفعل.

كانت وجهة النظر التي تقول إن موضوعات الوعي المباشر التي تشكل جسم التجربة هي ظواهر محض أو ظاهر محض، نتيجة هامة أخرى من نتائج الفلسفة الكانطية. إن الحس المشترك، ذلك الخليط من الحس والفهم، يعتقد أن الموضوعات يتجه بعضها نحو بعض، ويحدُّ بعضها بعضاً، فإنه يظن أن اعتمادها المتبادل هو شيء غريب عنها، وليس من طبيعتها الحقة، مع أن عكس ذلك بالضبط هو الصحيح، فالأشياء التي تُعرف معرفة مباشرة هي ظاهرة محض - وبعبارة أخرى لا يوجد فيها أساس وجودها، بل في شيء آخر - وهنا نصل إلى خطوة هامة هي تحديد هذا الشيء الآخر، فالأشياء التي نعرفها هي، فيما يرى كانط، ظاهر بالنسبة لنا نحن فحسب فلن نستطيع أبداً أن نعرف طبيعتها الجوهرية التي تنتمي إلى عالم آخر لا نستطيع أن نقترب منه. ولقد احتجت العقول البسيطة على هذه المثالية الذاتية، ولها حق، بردها وقائع الوعي إلى عالم شخصي خالص نخلقه نحن بأنفسنا، لأن الوضع الصحيح هو بالأحرى ما يلي: الأشياء التي يكون لنا بها وعي مباشر هي ظواهر محض، لا بالنسبة لنا فحسب، وإنما بالنسبة لطبيعتها الخاصة كذلك. فهذه الأشياء بما أنها متناهية فإن وجودها الفعلي لا يعتمد على نفسها، وإنما يعتمد على الفكرة الكلية الإلهية. صحيح أن هذه النظرة إلى الأشياء مثالية مثل نظرة كانط، لكنها تختلف عن المثالية الذاتية، التي تقول بها الفلسفة النقدية وتتميز عنها ولهذا فينبغي علينا أن نطلق عليها اسم: المثالية المطلقة... Absolute Idealism.

لكن المثالية المطلقة رغم أنها أكثر تقدماً بكثير من الواقعية المألوفة، فإنها لا تنحصر، على الإطلاق في نطاق الفلسفة وحدها: وإنما تكمن في جذور كل دين، لأن الدين يعتقد أيضاً أن العالم الموجود فعلاً هو المجموع الشامل للوجود الفعلي الذي خلقه الله ويحكمه ويقول بتدبيره.

٤٦ ـ لكن لا يكفي أن نشير فحسب إلى موضوع العقل، بل إن حب الاستطلاع يدفعنا إلى معرفة هذه الهوية، هذا الشيء في ذاته الفارغ، إن المعرفة تعني مثل هذا الاتصال بالموضوع وإدراكه كشيء متميز محدد، غير أن مثل هذا الموضوع يتضمن علاقات متشابكة مع نفسه ومع غيره من الموضوعات الأخرى الكثيرة. والعقل، في حالتنا الراهنة، لن يجد أمامه سوى المقولات للتعبير عن طبيعة سمات اللامتناهي، أو الشيء في ذاته، وفي كل جهد يبذله لتطبيقها فإن العقل سيتعالى وسيتجاوز ذاته.

وهنا تبدأ المرحلة الثانية من مراحل نقد العقل، وهي مرحلة أهم بكثير، بوصفها علماً مستقلاً، من المرحلة الأولى. لقد كانت المرحلة الأولى تبيّن لنا، كما سبق أن ذكرنا، أن المقولات تنبع من وحدة الوعي الذاتي، وأن أية معرفة تكتسبها بواسطة المقولات ليس فيها شيء موضوعي، بل إن الموضوعية التي تدعيها هذه المقولات ليست سوى ذاتية فحسب (قارن فقرات ٤٠ ـ ٤١). ومهما يكن من شيء فالنقد الكانطي يعرض علينا نوعاً «عاماً» من المثالية يعرف باسم المثالية الذاتية. وهي لا تسأل قط عن معنى المقولات أو عن نطاقها، بل تتناول، ببساطة، الصور المجردة للذاتية والموضوعية. ولقد احتفظت بالصورة الأولى، حتى في هذه الطريقة المتحيزة، وهي صورة الذاتية، واعتبرتها حداً إيجابياً نهائياً وخالصاً للفكر. لكنها في القسم الثاني عندما فحص كانط تطبيق المقولات أو استخدامها، كما سماها، التي يقوم بها العقل لكي يعرف موضوعاته لاحت الفرصة، على الأقل من وجهات نظر معينة، لمناقشة مضمون المقولات، أو قل إن الفرصة هي التي فرضت نفسها لمناقشة هذا الموضوع. ومن الجدير بالاهتمام أن نعرف القرار الذي اتخذه كانط حول موضوع الميتافيزيقا،

وهي التسمية التي أطلقها على الاستخدام غير المشروط للمقولات. وسوف نعرض هنا، في إيجاز، للمنهج الذي سار عليه ثم ننقده بعد ذلك.

٤٧ ـ (أ) ـ أول الكيانات... Entities اللامشروطة التي فحصها كانط هي النفس... Soul (انظر فيما سبق فقرة رقم ٣٤). يقول: «إنني أجد دائماً في وعيي أنني (١) ـ أنا الذات المحددة (٢) ـ أنني فرد، بسيط، على نحو مجرد. (٣) ـ أنني هوية، أو واحد ونفس الشيء في جميع الحالات المختلفة التي أشعر بها أو أعيها. (٤) ـ أنني أميز نفسي كتفكير عن جميع الأشياء التي تقع خارجي».

والواقع أن منهج الميتافيزيقا القديمة، كما ذكره كانط بحق، يعتمد على أن يستبدل بهذه القضايا التي تأتي بها التجربة المقولات أو الحدود الميتافيزيقية التي تناظرها. وهكذا نشأت هذه القضايا الأربع الجديدة: (١) ـ النفس جوهر (٢) ـ وهي جوهر بسيط. (٣) ـ وهي من الناحية العددية هوية واحدة في جميع فترات وجودها المختلفة (٤) ـ وهي ترتبط مع المكان بعلاقة ما.

لقد ناقش كانط هذه الترجمة (أو هذه القضايا الجديدة) ولفت النظر إلى الأغلوطة... Paralogism[١٢] أو خطأ الخلط بين حقيقة وأخرى، وأشار إلى أن الصفات التجريبية تحل هنا محل المقولات، كما بيّن أنه لا يجوز لنا أن ندلل من الأولى على الثانية، أو أن نضع الأخيرة (المقولات) محل الأولى (الصفات التجريبية).

ومن الواضح أن هذا النقد لا يفعل شيئاً سوى تكرار الملاحظة التي ساقها هيوم... Hume (راجع الفقرة رقم ٣٩)، وهي أن المقولات ككل ـ كذلك فكرتيّ الضرورة والشمول ـ لا وجود لها في الإحساس على

---

(١٢) الأغلوطة... Paralogism استدلال خاطىء يقع فيه المرء دون قصد إلى تضليل غيره، وبذا يتميز عن السفسطة أو المغالطة ولقد أطلق كانط اللفظ على الأغاليط الترنسندنتالية، على الأغلوطة السيكولوجية التي تزعم التدليل على وجود النفس بأنها جوهر قائم بذاته أو كائن غير مركب. (المترجم).

الإطلاق. وأن الواقعة التجريبية تختلف، من حيث الشكل والمضمون معاً، عن صياغتها العقلية.

وإذا ما أخذت الواقعة التجريبية الخالصة لتكون بمثابة أوراق اعتماد للفكر، فلا شك عندئذ أنها لا بدّ أن تكون قادرة، بالضبط، على التوحيد بين «الفكرة»، «والانطباع» في هوية واحدة.

ولكي يبيّن كانط في نقده للسيكولوجيا الميتافيزيقية، أن النفس لايمكن أن توصف بأنها جوهر، بسيط، مماثل لذاته، وليؤكد استقلالها عن العالم المادي، ذهب إلى أن الصفات المتعددة للنفس، وهي الصفات التي يشعر بها الوعي في التجربة، ليست هي بالضبط نفس الصفات التي تنتج عن نشاط الفكر. لكن سبق أن رأينا أن كل معرفة، فيما يرى كانط، حتى التجربة، تعتمد على التفكير في انطباعاتنا، وبعبارة أخرى تعتمد على تحويل الصفات، التي كانت تنتمي في أول أمرها إلى الإحساس، إلى مقولات عقلية.

ولا جدال في أن إحدى النتائج السليمة والطيبة للنقد الكانطي هي أنه حرر فلسفة الروح من فكرة «النفس ـ الشيء». . . Soul - Thing[١٣]» ومن المقولات، وبالتالي من التساؤل حول بساطة النفس أو جوهرتها أو تركيبها. . . الخ. لكن حتى بالنسبة للحس المشترك، أو وجهة نظر رجل الشارع فإن وجهة النظر السليمة ـ التي يظهر فيها، بوضوح، عدم التسليم بهذه الصورة ـ سوف تكون، لا أنها أفكار، بل أن الأفكار من هذا القبيل لا تحتوي على أية حقيقة ولا يمكن أن تحتوي عليها.

وأذا لم يناظر الفكر والظاهرة كل منهما الآخر تماماً فسوف نكون أحراراً على الأقل في اختيار أيٍّ منها ليكون هو الفاشل أو المتخلف. وحين تلمس المثالية الكانطية عالم العقل تنحو باللائمة على الأفكار، قائلة إن الأفكار ناقصة ومعيبة، كما لو كانت لا تتناسب، بدقة، مع الإحساسات،

(١٣) المقصود تصور النفس بوصفها شيئاً أو كياناً قائماً بذاته (المترجم).

ومع نمط العقل الذي ينحصر تماماً في نطاق الإحساس، وهو نطاق لا يوجد فيه، بما هو كذلك، أي أثر لحضور هذه الأفكار. لكنها لا تطرح أي سؤال فيما يتعلق بالمضمون الفعلي للفكر.

(إضافة)

الأغاليط. . . Paralogisms هي ضرب من القياس الفاسد، وعيبها الأساسي يكمن في استعمالها لفظاً واحداً ليطلق على مقدمتين بمعنيَيْن مختلفين. والمنهج الذي استخدمه الميتافيزيقيون القدامى في السيكولوجيا العقلية عندما افترضوا أن كيفيات النفس الظاهرية، على نحو ما تتجلّى في التجربة، تُشكل جانباً من ماهيتها الحقيقية، هذا المنهج هو، فيما يرى كانط، يقوم على مثل هذا الضرب من الأغلوطة أو القياس الفاسد. كما أنه لا يمكن لأحد أن ينكر أن محمولات مثل: البساطة، والدوام، . . . الخ لا يمكن تطبيقها على النفس. غير أن عدم صلاحيتها لا ترجع إلى السبب الذي أشار إليه كانط وهو أن العقل. . . Reason حين يطبق هذه المحمولات فإنه بذلك يتخطى حدوده المشروعة ـ وإنما السبب يرجع إلى أن هذا الضرب من الحدود المجردة ليس سلبياً تماماً بالنسبة للنفس، التي هي أكثر كثيراً من أن تكون مجرد نوع من الأشياء البسيطة التي لا يمكن أن تتغير، ومن هنا نجد أنه على حين أن النفس توصف مثلاً بالتماثل الذاتي البسيط فإنها في الوقت ذاته نشطة فعّالة، وتضع تميزات داخلية في طبيعتها نفسها. أمّا حين تكون بسيطة بساطة مجردة فإنها تكون في الوقت ذاته شيئاً ميتاً محضاً. لقد حذف كانط بموقفه الخلافي مع الميتافيزيقا القديمة هذه المحمولات عن النفس أو الروح. . . Mind. وحسناً فعل. لكن عندما بدأ يقدّم مبرراته كان إخفاقه واضحاً.

٤٨ ـ ب ـ الموضوع اللامشروط الثاني هو العالم (انظر فقرة رقم ٣٥). والعقل في محاولته فهم الطبيعة اللامشروطة للعالم يقع فيما يسميه

كانط بالنقائض... Antinomies[١٤]. وبعبارة أخرى: إن العقل يؤكد قضيتين متعارضتين حول موضوع واحد، وبطريقة تبدو فيها البرهنة على إحدى القضيتين ضرورية تماماً مثل القضية الأخرى. ومن هنا ينتج أن جسم الواقعة الكونية... Cosmical Fact (أو الكون)، والقضايا النوعية الخاصة التي تصف هذا الكون ومن ثم تقع في التناقض، لا يمكن أن تكون حقيقة واقعية تقوم بذاتها، ولكنها ظاهر فحسب. ويزعم التفسير الذي قدمه كانط أن التناقض لا يوجد في الموضوع في ذاته ولذاته أي في ماهيته الخاصة، وإنما يلحق بالعقل الذي يحاول فهم هذا الموضوع فحسب.

بهذه الطريقة ظهر القول بأن التناقض يحدث بواسطة موضوع البحث نفسه أو بواسطة الكيف الذاتي للمقولات. ولقد كان ظهور الفكرة التي تقول إن التناقض دخل عالم العقل عن طريق المقولات، أمراً ضرورياً وجوهرياً. وهو يمثل خطوة من أعظم الخطوات أهمية في تقدم الفلسفة الحديثة. لكن على قدر أهمية المسألة التي ظهرت على هذا النحو، كان الحل الذي ظهر بالغ التفاهة، لأن هذا الحل لم يكن يعتمد إلّا على التعاطف مع أشياء العالم، فليس العالم، فيما يبدو، هو الذي يوصم بالتناقض الذي يشوه ماهيته، لكن ليس ثمة ما يمنع من أن يلحق بالعقل المفكر أعني بماهية الروح. وربما لا تجد من يشعر بميل لإنكار أن عالم الظاهر يعرض تناقضات أمام الذهن الملاحظ، ونعني «بالظاهر» العالم على

(١٤) النقائض... Antinomies، عند كانط، التي يقع فيها العقل ولا يملك حلها فيقع بالضرورة في الشك، أربع نقائض على وجه التحديد وهي عبارة عن إثبات قضية ونقضها في وقت واحد (١) ـ للعالم بداية في الزمان وحدٌّ في المكان// وليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان (٢) ـ كل جوهر مركب فهو مركب من أجزاء بسيطة// لا مركب مؤلف من أجزاء بسيطة ولا يوجد في العالم شيء بسيط (٣) ـ العلية الطبيعة ليست هي العلية الوحيدة التي ترجع إليها جميع ظواهر العالم ولا بدّ من التسليم بعلية حرة// لا حرية وكل ما يحدث في العالم يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة. (٤) ـ يوجد للعالم موجود واجب الوجود// لا يوجد للعالم موجود واجب الوجود. ـ راجع في شرح هذه النقائض كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي «إمانويل كانط» الجزء الأول ص ٢٩٤ وما بعدها. وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٧.

نحو ما يعرض نفسه أمام الحواس، والفهم، والروح الذاتي. لكن إذا ما عقدت مقارنة بين ماهية العالم وماهية الروح فسيكون غريباً، فيما يبدو، أن نسمع كيف أن فكرة متواضعة قالها واحد من الناس في ثقة وهدوء ثم رددها الآخرون وراءه، وهي أن الفكـر، أو العقل، وليس العالم، هو مستقر المتناقضات. ولا مندوحة من العودة مرة أخرى لنشرح كيف أن العقل لايقع في المتناقضات إلاّ وهو يطبق المقولات. إذ تأكـد أن هذا التطبيق للمقولات هو أمر لا غنى عنه، وأن العقل لا ينشغل بأية صورة أخرى سوى المقولات التي يستخدمها من أجل الإدراك. . . Cognition لكن الإدراك هو التفكير المحدّد والذي يحدد، حتى أن العقل إذا ما كان تفكيراً غير متعين فارغاً محضاً، فإنه لن يفكر في شيء قط. لكن إذا كان العقل سوف يرتد في النهاية إلى هوية محض بغير اختلاف (قارن الفقرة التالية) فإنه، في النهاية أيضاً، سوف يظفر بانعتاق سعيد من التناقض في مقابل تضحية هينة يضحي فيها بكل حقيقة وكل مضمون.

ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن إخفاق كانط في القيام بدراسـة أكثر شمولاً ودقة للنقيضة. . . Antinomy كان أحد الأسباب التي جعلته يقتصر على ذكر أربع نقائض فقط. فقد لفتت نظره هذه النقائض الأربع، لأنه فيما يبدو من مناقشة ما أسماه أغاليط العقل. . . Paralogisms of Reason وضع نصب عينيه قائمة المقولات بوصفها الأساس الذي تقوم عليه حجته. ولقد استخدم كانط طريقة أصبحت هي الطريقة الأساس المفضلة فيما بعد وهي وضع الشيء في إطار معدّ من قبل بدلاً من استنباط خصائصه عن فكرته الشاملة ذاتها. ولقد أشرت إلى العيوب الأخرى في دراسة كانط للنقائض، كلما سنحت الفرصة، في كتابي «علم المنطق[١٥]». ويكفي هنا أن أقول إن النقـائض لا تقتصـر عـلى الأنـواع الأربعـة الخـاصـة المستمـدة من الكسمـولوجيـا. . . Cosmology (الكونيـات) وإنما هي تـظهر في كـافـة

---

١٥) الإشارة بالطبع إلى كتاب هيجل «علم المنطق» ـ أو ما يُسمى بالمنطق الكبير ـ الذي صدر فيما بين ١٨١٢ ـ ١٨١٦، واستغرقت مناقشة النقائض فيه قسماً هاماً من الجزء الأول (المترجم).

الموضوعات من كل ضرب، وفي جميع التصورات الشائعة، والأفكار الشاملة. . . Notions، والأفكار العامة. . . Ideas. وإدراك هذه الحقيقة ومعرفة الموضوعات من هذه الزاوية الخاصة بها، يشكّل جانباً حيوياً بالغ الأهمية من النظرية الفلسفية. لأن الخاصية التي نشير إليها هنا هي ما سوف نطلق عليها فيما بعد اسم **اللحظة الجدلية في المنطق**.

(إضافة)

ولقد أدّت مبادىء الميتافيزيقا إلى ظهور الاعتقاد بأن المعرفة حين تنزلق في التناقض فإن ذلك مجرد انحراف عرضي محض يرجع إلى ضرب من الخطأ الذاتي في البرهان والاستدلال. غير أن كانط ذهب إلى أن الفكر ينزع نزوعاً طبيعياً إلى الوقوع في التناقض[١٦] كلما حاول إدراك اللامتناهي. ولقد أشرنا في نهاية الفقرة السابقة إلى الأهمية الفلسفية لنقائض العقل، وبيّنا كيف أن التعرّف عليها ساعد إلى حد كبير في التخلص من صرامة قطعية للفهم الميتافيزيقي، ولفت الأنظار إلى حركة الفكر الجدلية. لكننا لا بدّ أن نضيف أن كانط، هنا أيضاً، لم يتجاوز قط حدود النتيجة السلبية، وهي أن الشيء في ذاته لا يمكن معرفته ولم ينفذ أبداً إلى الكشف عمّا تعنيه النقائض من الناحية الإيجابية الواقعية الحقيقية. وهذا المعنى الإيجابي الحقيقي للنقائض هو: أن كل ما يوجد وجوداً فعلياً يحتوي على عناصر متعارضة تتعايش في جوفه معاً. وبالتالي فإن معرفة أي شيء، أو فهمه، تعني إدراكه كوحدة عينية من التعينات المتناقضة. لقد كانت الميتافيزيقا القديمة، كما سبق أن رأينا، عند دراسة الموضوعات التي تريد أن تصل إلى معرفة ميتافيريقية لها، تقوم بتطبيق المقولات بطريقة

---

(١٦) يقول كانط في تصدير الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص «كُتب على العقل البشري أن يتسم بهذه السمة المميزة له: وهي أنه في جانب من جوانب علمه مُثقلٌ بأسئلة، ومحتومٌ عليه أن يجيب عنها، وهو من ناحية أخرى إن حاول الإجابة عنها فقد طوّح بنفسه في الظلام والمتناقضات» ص ٨.

I. Kant: «Critique of Pure Reason» P. 8 (Everyman's Library).

مجردة فتستبعد ما بينها من تضاد. ولقد حاول كانط، من ناحية أخرى، أن يبرهن على أن القضايا التي تظهر أثناء استعمال هذا المنهج يمكن أن يظهر في مقابلها قضايا مضادة لها نفس الضرورة ونفس البرهان. ولقد أحصى كانط هذه النقائض وحصر نطاقه في مجال كسمولوجيا المذاهب الميتافيزيقية القديمة، وذكر أربع نقائض فحسب، وهو عدد يعتمد أساساً على قائمة المقولات. أمّا النقائض التي ذكرها فهي: (١) - تقوم النقيضة الأولى على التساؤل عمّا إذا كنا نستطيع، أو لا نستطيع، أن نقول إن العالم محدود في الزمان والمكان. (٢) - ويناقش في النقيضة الثانية الإحراج المنطقي الذي يقول بأن المادة لا بدّ أن نتصورها إما على أنها تقبل القسمة إلى ما لا نهاية، أو على أنها تتألف من ذرات. (٣) - وتقوم النقيضة الثالثة على التناقض بين الحرية والضرورة، فهل كل ما في العالم يخضع لشرط العليّة أم أننا نستطيع أن نقول إن هناك أيضاً موجودات حرة، أعني أن هناك أفعالاً مبادرة مطلقة في العالم. (٤) - وأخيراً تناقش النقيضة الرابعة الإحراج... Dilemma الآتي: إمّا أن يكون للعالم ككل سبب أو علة، وإمّا أن يكون بغير سبب ولا علة. أمّا المنهج الذي سار عليه كانط في مناقشته لهذه النقائض فهو كما يلي: كان يضع القضيتين اللتين تتضمنان إحراجاً... Dilemma كلاً منهما في مواجهة الأخرى كما لو كانتا أطروحة ونقيضة، ثم سعى إلى البرهنة عليهما معاً: أعني أنه حاول أن يبيّن أنهما تنشآن بالضرورة من التفكير في المشكلة ولقد احتج بصفة خاصة على اتهامه بأنه مدافع من نوع خاص وأنه يقيم برهانه على أوهام. لكن البراهين التي ساقها على الأطروحة ونقيضها كانت، بأمانة، براهين زائفة تماماً، فهو لكي يبرهن على الشيء، فلا بدّ أن يكون هذا الشيء، بصفة مستمرة، موجوداً ومتضمناً في الافتراض الذي بدأ منه، ويرجع المظهر الخادع لبراهينه إلى الإسهاب الممل وطريقة الاستدلال بالمحال... Apagogic التي يتبعها. ومع ذلك فقد كان، ولا يزال، من أعظم ما أنجزت الفلسفة النقدية هو عرضها لهذه النقائض: لأنها بذلك عبّرت (ولا شك أنه كان في البداية تعبير ذاتي وبغير تفسير) عن الوحدة الفعلية لهذه المقولات التي يُبقيها

الفهم، بإصرار، منفصلة. وأول نقيضة، مثلاً، من نقائض الكسمولوجيا تتضمن التعرّف على الفكرة التي تقول إن الزمان والمكان لهما وجه متصل ومنفصل في آن معاً. في حين كانت الميتافيزيقا القديمة تركز تماماً على جانب الاتصال وحده، ولقد أدّى بها ذلك إلى اعتبار العالم غير محدود في الزمان والمكان. إن لمن الصواب تماماً أن نقول: إننا نستطيع باستمرار أن نسير إلى ما وراء المكان العيني، أو أن نتجاوز زماناً محدداً، لكن لا يقل عن ذلك صدقاً أن نقول: إن الزمان والمكان لا يكونان حقيقيين وموجودين فعلاً إلّا حين يتحدان ويتجزآن في «هنا» و «الآن»، وهو تخصيص تتضمنه فكرتها الشاملة نفسها. وهذه الملاحظة ذاتها تصدق على بقية النقائض. خذ، مثلاً، نقيضة الحرية والضرورة، تجد أن لُبَّ هذه المشكلة هو أن الحرية والضرورة كما فهمهما المفكرون التجريديون ليستا مستقلتين، حقيقة، كما يزعم هؤلاء المفكرون، وإنما هما عاملان فكريان أو مثاليان (أو لحظتان) للحرية الحقة والضرورة الحقة، ومن هنا كان تجريد أحدهما أو عزله عن الآخر يعني أنك تتصوره تصوراً زائفاً.

٤٩ - (حـ) - الموضوع الثالث من موضوعات العقل هو الله (انظر فقرة ٤٦): فالله أيضاً لا بدّ أن يُعرف ويُعرَّف في إطار الفكر. لكنا حين نقارن الهوية الخالصة بأي حدّ آخر، فسوف يبدو أي حد إلى جوارها مجرد سلب في نظر الفهم، وبالتالي فإن كل واقع حقيقي... Reality لا بدّ من النظر إليه على أنه بغير حد أعني بغير تحديد. وبالتالي فإن الله عندما يعرّف بأنه المجموع الكلي لجميع الحقائق الواقعية، وأنه أعظم الموجودات كلها واقعية، فإننا بذلك نحيله إلى تجريد محض. والحد الوحيد الذي يمكن أن يعرف به الواقعي الذي هو أعظم الموجودات الواقعية كلها، هو مقولة الوجود... Being، وهي نفسها قمة التجريد. وهذان هما العنصران اللذان يسعى العقل إلى التوحيد بينهما: الهوية المجردة من ناحية، والتي سبق أن تحدثنا عنها في هذا المكان بوصفها فكرة شاملة، والوجود من ناحية أخرى. ويعتبر اتحادهما المثل الأعلى عند العقل.

٥٠ - يمكن السير بهذه الوحدة في اتجاهين أو في صورتين: فإمّا أن

نبدأ من الوجود ثم نسير إلى تجريد الفكر، أو أن نبدأ الحركة من التجريد لتنتهي بالوجود.

وسوف نبدأ السير أولاً من الوجود. لكن الوجود، بوجهه الطبيعي، يعرض نفسه على أنه وجود تنوع لا متناه، عالم بكل ملائه ويمكن النظر إلى هذا العالم بإحدى طريقتين: **الأولى** على أنه مجموعة من الوقائع المتعددة لا رابط بينها، وقائع مبعثرة ومفككة، لا حصر لها. **والثانية**: على أنه مجموعة من الوقائع المتعددة التي ترتبط بعلاقة متبادلة تشهد بوجود تنظيم وتدبير. ولقد تأكدت النظرة الأولى في البرهان الكسمولوجي بينما تأكدت الثانية في براهين اللاهوت الطبيعي[١٧]. افرض الآن أن امتلاء الوجود هذا يسير تحت نشاط الفكر وفاعليته، عندئذ، سوف تنزع عنه العزلة والتفكك، وسوف ينظر إليه على أنه كلي وضروري ضرورة مطلقة، وعلى أنه وجود يحدد ذاته، ويسير وفقاً لأغراض أو قوانين عامة. وهذا الوجود الذي يُعيِّن ذاته، ويختلف عن الوجود الذي بدأنا منه، هو: الله. ولقد كانت القوة الأساسية في نقد كانط لهذا المسار هو أنه اعتبره سيراً قياسياً أعني انتقالاً: فالإدراكات الحسية، وكومة هذه الإدراكات التي نسميها بالعالم، تعرض نفسها كما هي دون وجود لهذه الكلية التي تتلقاها، فيما بعد، من فعل التنقية الذي يقوم به الفكر. ومن ثم فإن التصور التجريبي للعالم لا يقدم أي برهان على فكرة الكلية أو الشمول. ومن هنا فإن أي محاولة من جانب الفكر للصعود من التصور التجريبي للعالم إلى الله لا بدّ من مراجعتها وفحصها بحجة هيوم (كما هو الحال في الأغاليط فقرة ٤٧) التي ترى أنه ليس من حقنا أن نستخرج فكرتي الضرورة والشمول من الإحساسات.

الإنسان مفكر بطبعه، ولهذا فإن الحس المشترك السليم، وكذلك

---

(١٧) «اللاهوت الطبيعي... Natural Theology» ينبغي أن يُفهم هنا بمعنى أضيق مما كان عليه في الإضافة للفقرة رقم ٣٦ حيث كان هناك يرادف اللاهوت العقلي... Rational Theology بصفة عامة. أمّا هنا فهو يعني اللاهوت الفزيقي... Physico - Theology أو البراهين التي تبدأ من التدبير والتخطيط في الطبيعة ـ من تعليقات ولاس ص ٤٠٢ (المترجم).

الفلسفة، لن يُفرّط في حقه في الصعود إلى الله من النظرة التجريبية للعالم، والأساس الوحيد الذي يجعل مثل هذا الصعود ممكناً هو الدراسة الفكرية للعالم، لا مجرد النظرة الحسية والحيوانية إليه، لأن الفكر، والفكر وحده، هو الذي يستطيع رؤية: الماهية، والجوهر، والقوة الكلية، والتدبير النهائي للعالم. وما يسميه الناس بالأدلة على وجود الله ليس في الواقع إلّا طرائق لوصف وتحليل السير الفطري للروح، أو مسار الفكر الذي يفكر في معطيات الحواس. وصعود الفكر فيما وراء عالم الحس، وعبوره من المتناهي ألى اللامتناهي، وقفزته إلى عالم ما فوق الحس، تلك القفزة التي يقوم بها عندما يمزق سلسلة الحس، وهذا السير وهذا الانتقال كله: هو الفكر ولا شيء غير الفكر. فإذا ما قلت إنه ينبغي ألّا يكون هناك مثل هذا الانتقال، فكأنك تقول إنه ينبغي ألّا يكون هناك تفكير. والواقع أن الحيوان لا يقوم بمثل هذا الانتقال، فهو لا يرتفع مطلقاً عن مستوى الإحساس، وعن الإدراك الحسي للحواس، وهو لهذا بغير دين.

ويجب أن نسوق ملاحظتين حول نقد هذا الصعود للفكر: **الأولى**: على وجه الإجمال، **والثانية**: على وجه التخصيص. أمّا الملاحظة الأولى فهي تتعلق بمشكلة الشكل أو الصورة. فعندما يعرض هذا الصعود في صورة عملية قياسية، أعني في صورة ما يُسمى بالأدلة على وجود الله، فإنه لا يمكن لهذه الاستدلالات أن تبدأ من نظرية معينة عن العالم، تصوره إما على أنه كومة من الوقائع العرضية أو على أنه مجموعة من الأسباب والعلاقات الغائية التي تضمن خطة أو تدبيراً. وقد يظن المفكر الذي يأخذ بصورة القياس وحدها أن البداية التي بدأ منها تعبر عن أساس متين، ويفترض أنها تبقى بهذه المتانة في ِ الفكر التجريبي أيضاً، بحيث تكون في النهاية على نحو ما كانت عليه في البداية. إننا إذا كنا نصعد من الوقائع الحسية إلى الله، فليس معنى ذلك أن نترك الوقائع الحسية كما هي بحيث تبدو العلاقة بين نقطة البداية ونقطة النهاية علاقة إيجابية، كما لو كنا نستدل من شيء موجود ومستمر في الوجود شيئاً آخر موجود بنفس الطريقة. وهذا خطأ مصدره أننا نحصر أفكارنا عن طبيعة الفكر في الصورة التي يُقدّمها لنا

الفكر وحدها. ذلك لأن التفكير في هذه الوقائع الحسية، (أو في عـالم الظواهر) يعني تغيير شكلها فهي جزئية ولكن الفكر يحوّلها إلى كلي. ولهذا كان العمل الذي يقوم به الفكر ذا أثر سلبي على الأساس الذي بدأ منه، يعني على الوقائع الحسية. ذلك لأن مادة الإحساس حين تأخذ طابع الكلية تفقد في الحال شكلها الأول الظاهري حين كانت ظواهر. ونحن حين نسلب القشرة الخارجة يظهر إلى النور اللُب أو الأساس الداخلي الموجود في المدرك الحسي (قـارن فقـرة ١٣ و ٢٣). ومن هنـا كـانت البراهين الميتافيزيقية على وجود الله ليست سوى تفسيرات وشروح ناقصة لعملية السير التي تبدأ من العالم صاعدة إلى الله، لأنها لم توضح جوانب السلب الكامنة في هذه العملية. ولو صح وكان العالم كومة مبعثرة من الأحداث العرضية، لنتج عن ذلك أن يكون، في ذاته ولذاته، عابراً وسريع الزوال أي باطلاً، ويدل تطلع الروح إلى الصعود إلى أعلى، أن العالم ليس سوى مظهر فحسب أي ليس له وجود حقيقي، ولا حقيقة مطلقة، كما يدل كذلك أن وراء هذا الوجود الظاهري تختفي الحقيقة التي هي الله، ومن هنا كان الوجود الحق إسماً آخر لله. وقد تبدو عملية الصعود هذه، من ناحية أخرى، عملية انتقال تتضمن في داخلها وسائلها، لكن لا يقل عن ذلك صدقاً أن نقول إن كل أثر للانتقال أو للوسيلة يُرفع، ما دمنا قد فسّرنا العالم الذي قد يبدو وسيلتنا في الوصول إلى الله، على أنه عبث باطل. فما لم يتم سلب وجود العالم فسوف تضيع نقطة الارتكاز التي تعتمد عليهـا عملية الصعـود. وهكذا تختفي عنـاصر التـوسط، وتُلغى عملية الاشتقاق بنفس الفعل الذي تبدأ منه. وذلك هو الجانب الإيجابي في هذه العـلاقة المفـروض وجودهـا بين شيئـين كل منهـما موجـود شأنـه شـأن الآخر - ذلك هو الجانب الذي كان في ذهن ياكوبي. . . Jacobi، أساساً، عندما هاجم براهين الفهم على وجود الله. فقد نقدها لسعيها وراء شروط (هي العالم) للامشروط، وذهب إلى أن اللامتناهي، أو الله لا بدّ أن يكون بهذه الطريقة مفتقراً إلى غيره مشتقاً من شيء آخر. ومع ذلك فقد أخفق ياكوبي في معرفة الطبيعة الحقيقية للفكر، تلك الطبيعة التي يلغي فيهـا

الفكر التوسط في نفس اللحظة التي يقوم فيها بعملية التوسط. وبالتالي فإن اعتراضه، وإن كان موجهاً إلى الفهم، فإنه يصبح اعتراضاً باطلاً إذا ما طبق على الفكر ككل، وعلى الفكر العقلي بوجه خاص.

ولكي نوضح ما نعنيه بإغفال عامل السلب في الفكر، فإننا يمكن أن نشير على سبيل التوضيح، إلى الاتهامات التي وجهت إلى مذهب اسبنوزا... Spinoza بأنه مذهب في الإلحاد... Atheism ووحدة الوجود... Pantheism. ولا شك أن الجوهر المطلق عند اسبنوزا لا يبلغ مرتبة الروح المطلق هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا بدّ أن يعرف الله بأنه الروح المطلق. ولكن عندما قيل إن تعريف اسبنوزا لله قد وحّد بينه وبين العالم، وخلط بين الله والطبيعة أي العالم المتناهي، فقد كان ذلك يعني أن للعالم المتناهي وجوداً أصيلاً وحقيقة إيجابية، ولو صحّ هذا الزعم، فإن التوحيد بين الله والعالم، سيجعل الله متناهياً، وسوف يهبط به إلى مرتبة المتناهي والأحداث العرضية التي يزخر بها الوجود الفعلي. غير أن لنا اعتراضين تجدر الإشارة إليهما: الاعتراض الأول هو أن اسبنوزا لم يعرف الله بأنه وحدة الله مع العالم، وإنما عرفه بأنه وحدة الفكر والامتداد[١٨]، أعني العالم المادي. والاعتراض الثاني هو أنه حتى مع افتراض التسليم بالعبارة غير الدقيقة الشائعة والخاصة بالوحدة السابقة، فإن مذهب اسبنوزا لن يكون مع ذلك مذهباً في الإلحاد، بل الأدنى إلى الصواب أن يقول إنه «لا كونية... Acosmism[١٩]»، لأنه يعرّف العالم بأنه ظاهر يخلو من أي

---

(١٨) القول بأن اسبنوزا عرّف الله بأنه «وحدة الفكر والامتداد» ليس دقيقاً. فهو في كتابه «الأخلاق» في أول قضية يتحدث فيها عن الله يقول: «الله أو الجوهر المؤلف من صفات لا متناهية، كل منها يعبر عن ماهية أزلية لا متناهية، يوجد بالضرورة». لكن اسبنوزا لا يذكر من الصفات سوى صفتين فقط: «الفكر من صفات الله، أي أن الله كائن مفكر» ـ و: «الامتداد من صفات الله أي أن الله كائن ممتد». فالله عند اسبنوزا كائن مفكر وممتد. قارن الدكتور فؤاد زكريا في كتابه عن «اسبنوزا» ص ١١٧ وما بعدها. أصدرته دار التنوير بيروت عام ١٩٨١.

(١٩) لا كونية... Acosmism.. قول من ينكرون وجود العالم الطبيعي مستقلاً عن الذات. وهو اصطلاح أطلقه هيجل على مذهب اسبنوزا معارضاً به ما وصف به المذهب الاسبنوزي =

واقع حقيقي. ذلك أن الفلسفة التى ترى أن الله، والله وحده، هو الموجود، ينبغي ألّا توصم بأنها فلسفة إلحادية: فحتى تلك الأمم التي تعبد القردة، أو البقر، أو الأصنام المصنوعة من نحاس أو حجارة، فإنه يُعزى إليها دين ما. لكن ما دامت الأشياء قائمة فإن خيال الرجل العادي، رجل الشارع، يشعر بنفور شديد من تخلّيه عن اقتناعه العميق بأن لكومة التناهي هذه التي يسميها بالعالم واقعاً فعلياً. إن القول بأنه ليس ثمة عالم، يُعبر عن طريقة في التفكير، يرى الناس بسرور، استحالتها، أو أنها أقل في إمكانها بكثير، على أقل تقدير، من اعتناق الفكرة التي تقول ليس ثمة إله. إن الطبيعة البشرية، بغض النظر عن المعتنقين أكثر استعداداً للإيمان بالمذهب الذي ينكر وجود الله، من الإيمان بالمذهب الذي ينكر وجود العالم. وهكذا فإن إنكار الله أكثر معقولية، فيما يبدو من إنكار وجود العالم.

والملاحظة الثانية تتعلق بنقد بالمضمون الذي تكتسبه في البداية، قضايا صعود الفكر من العالم إلى الله. فإذا لم يكن لهذه القضايا محمول سوى حدود مثل جوهر العالم، وماهيته الضرورية، العلة التي توجهه وتنظمه وفق خطة وتدبير، فإنها ستكون، بالتأكيد، قضايا ناقصة في التعبير عمّا نفهمه بلفظ الله، وعمّا ينبغي أن نفهمه من هذا اللفظ. ومع ذلك فبغض النظر عن خاصية اعتناق التصور الشائع لله، في البداية، ثم نقد النتيجة التي يؤدي إليها مثل هذا التصور في النهاية بناء على هذا المعيار المفترض، فإنه مما لا شك فيه أن لهذه الخصائص قيمة كبرى كما أنها عوامل ضرورية في فكرة الله. لكنا لو أردنا بهذه الطريقة أن نستحضر أمام الفكر، الفكرة الأصيلة لله، ونعطيها قيمتها الحقيقية ونعبر عنها تعبيراً سليماً بالنسبة للحقيقة المركزية، فإنه علينا أن نخدمها فلا نبدأ من مستوى ثانوي للوقائع. فالحديث عن أشياء العالم «العرضية المحض» هو وصف ناقص للغاية، للمقدمات التي نبدأ منها، أمّا الحديث عن الكائنات العضوية،

= من أنه مذهب إلحادي: لأن اسبنوزا لم ينكر وجود الله - المعجم الفلسفي ص ١٥٩ - أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩.

والدليل الذي نقدمه على تكيفها المتبادل، فهو يشير إلى دائرة أعلى، هي دائرة الطبيعة الحية. لكن حتى إذا لم نضع في اعتبارنا الوصمة التي يمكن أن تلحق بدراسة الطبيعة الحية، والجوانب الغائية الأخرى في الأشياء الموجودة، من جراء احتقار العلل الغائية، ومن جراء الأمثلة الصبيانية لهذه العلل وعلاقاتها، فإن الطبيعة الحية وحدها تعجز، في أفضل صورها، عن تزويدنا بمضمون التعبير الحقيقي لفكرة الله. فالله أكثر من أن يكون حياة: إنه روح... Spirit. ومن ثم فإذا أرادت فكرة المطلق أن تجد بداية لصعودها، وأرادت أن تأخذ أقرب البدايات أو أكثرها صدقاً وكفاية فسوف تجدها في طبيعة الروح وحدها.

٥١ - أمّا الطريقة الثانية في التوحيد التي يمكن أن يتحقق بها المثل الأعلى للعقل، فهي البدء من تجريد الفكر ومحاولة تخصيصه أو تعيُّنه: ولفظ الوجود هو الحد المناسب لهذا الغرض. وهذا هو المنهج الذي يسير عليه **الدليل الأنطولوجي على وجود الله**. ويكمن التضاد الذي يظهر هنا نتيجة لوجهة النظر الذاتية - في التضادين الوجود والفكر: بينما كان الوجود، في الطريقة الأولى للاتصال، مشتركاً بين جانبي التضاد، وكان التقابل بينهما يقتصر فقط على المقابلة بين تخصيص الوجود أو تفرّده من ناحية ثم كليته من ناحية أخرى. ويعترض الفهم على هذه الطريقة الثانية باعتراض هو في أساسه نفس الاعتراض الذي واجه به الطريقة الأولى. فهو ينكر أن يتضمن ما هو تجريبي عنصر الكلية، ومن ثم ينكر أن يتضمن الكلي التخصيصي، أو التفرد، الذي هو، في هذه الحالة، الوجود. وبعبارة أخرى فإن هذا الاعتراض يقول: إن الوجود لا يمكن استنباطه، بواسطة التحليل من الفكرة الشاملة... Notion.

ولا شك أن القبول الحار، والترحاب المطرد، اللذين قوبل بهما نقد كانط للدليل الأنطولوجي على وجود الله، يرجعان إلى التوضيح أو الشرح، الذي قدّمه للفرق بين الفكر والوجود والذي ضرب فيه المثل بمائة من التاليرات (الريالات) التي تظل هي هي سواء أكان وجودها حقيقياً أو

ممكناً فحسب، على الرغم من أن الفارق بين الحالتين بالغ الأهمية بالنسبة لجيب الإنسان. وليس ثمة ما هو أسهل ولا أوضح من القول بأن التفكير في شيء ما، أو تصور شيء ما، لا يعني أن هذا الشيء موجود وجوداً فعلياً، فالتصور الذهني، بل حتى الفهم الشامل، لا يتساوى أبداً مع الوجود. بل قد لا نجانب الصواب إن قلنا إن إطلاق إسم الفكرة الشاملة على أشياء مثل مائة من التاليرات، ضرب من الاستخدام السيىء للغة. وإذا ما وضعنا هذه الغلطة جانباً لقلنا إن أولئك الذين يواجهون الفكرة الفلسفية، باستمرار، بالاختلاف بين **الوجود والفكر**، قد يسملون بأن الفلاسفة أنفسهم لا يجهلون تماماً هذا الاختلاف. أيمكن أن تكون هناك قضية أكثر سخافة وتفاهة من هذه القضية؟ وقد يكون من الأفضل أن نتذكر، قبل كل شيء، عندما نتحدث عن الله أننا أمام موضوع من نوع مختلف عن مائة من التاليرات، كما أنه لا يشبه أية فكرة أخرى جزئية، أو تمثل، أو ما شئت من أسماء. فذلك وحده هو السمة التي تميز كل ما هو متناه وأعني به: أن وجوده في الزمان والمكان يتعارض مع فكرته الشاملة. أمّا الله فهو وحده، على العكس من ذلك، الذي يمكن أن نقول إنه: «الفكر على نحو ما يوجد» ففكرته تتضمن وجوده. بل إن هذه الوحدة بين الفكر والوجود هي التي تكوّن الفكرة الشاملة لله.

لو كان ذلك هو كل شيء، لكنا نعبّر، فحسب، تعبيراً صورياً عن الطبيعة الإلهية وعلى نحو لا يتجاوز، في الواقع، وصف طبيعة الفكرة الشاملة ذاتها. أمّا القول بأن الفكرة الشاملة، في أكثر حدودها تجريداً، تتضمن فكرة الوجود فهو قول سهل وواضح، لأن الفكرة مهما يكن لها من تحديدات أخرى فإنها تعود، على الأقل، لتشير إلى ذاتها وهو أمر يحدث نتيجة لإلغاء التوسط وبذلك تكون مباشرة. فماذا عساه أن يكون هذا العود إلى الذات أو الإشارة إلى الذات إن لم يكن هو الوجود نفسه؟. سوف يكون غريباً، يقيناً، عندما نقول إن الفكرة الشاملة، التي هي جوهر الروح، أو حتى الأنا، وقبل هذه الأشياء جميعاً ـ الشمول العيني الذي نطلق عليه اسم الله ـ سوف يكون غريباً ألّا تكون من الثراء بما فيه الكفاية

بحيث تمتلك مقولة على هذا القدر من الفقر مثل مقولة الوجود: التي هي أفقر المقولات كلها وأكثرها تجريداً: لأننا إذا ما نظرنا إلى مضمون الفكر الذي تحتوي عليه هذه المقولة لما وجدنا شيئاً لا مغزى له مثل الوجود. مع ذلك فقد لا يزال هناك شيء لا مغزى له أكثر من الوجود، وهو ما يمكن أن نفترض، لأول وهلة، أنه موجود، وأعني به الوجود الحسي الخارجي مثل هذه الورقة الموجودة أمامي. غير انك لا تجد أحداً، في هذه الحالة، يرغب في الحديث عن الموجود الحسي بوصفه شيئاً محدوداً وزائلاً. وفضلاً عن ذلك فإن بنية «النقد» ضيقه الأفق التي تقول إن «الفكر والوجود مختلفان»، يمكن أن تضايق طريق الروح البشري الذي يسير من فكرة الله إلى اليقين بأنه موجود، لكنها لا تستطيع أن تمنعه. إن عملية السير، أو الانتقال، هذه تعتمد على عدم الانفصال المطلق بين فكرة الله ووجوده، التي أعادت إليها شرعيتها ودافعت عنها نظرية الإيمان أو المعرفة المباشرة، فيما بعد.

٥٢ - بهذه الطريقة، فإن على الفكر، في أعلى مراتبه، أن يخرج عن ذاته للبحث عن تعيُّن ما، فالتعين العيني يظل شَيئاً خارجياً(٢٠). وعلى الرغم من أن الفكر في مرتبته العليا يُسمى بالعقل... Reason فإنه، مع ذلك يظل تفكيراً مجرداً تماماً. ونتيجة ذلك كله هي أن العقل لا يزودنا بشيء يجاوز الوحدة الصورية المطلوبة لتبسيط معطيات التجربة وتنسيقها، فهو قاعدة أو قانون، وليس وسيلة للحقيقة، كما أنه لا يستطيع أن يعطينا نظرية عن اللامتناهي، بل أن يقدم لنا نقداً للمعرفة فحسب، ويتلخص هذا النقد، في تحليله النهائي، في القول بأن الفكر في ذاته.. en soi وفي تحديده الدقيق، ليس سوى الوحدة اللامتعينة، ونشاط هذه الوحدة اللامتعينة.

(إضافة)

لا شك أن كانط اعتبر العقل مَلَكَة اللامشروط. لكن إذا ما كان

---

(٢٠) إضافة في الترجمة الفرنسية ص ٦٠ (المترجم).

العقل سيرتد إلى هوية مجردة فحسب، فإنه بذلك، يلغي ضمناً جانبه المطلق اللامشروط، ولن يكون في الواقع خيراً من الفهم الفارغ. ذلك لأن العقل لا يكون مَلَكَة اللامشروط إلّا بمقدار ما يكون طابعه وكيفه لا يرجعان إلى مضمون خارجي أو غريب، وبحيث يكون هو الذي يُضفي على نفسه طابعه الخاص، وبالتالي يكون، من حيث المضمون، سيّد نفسه. غير أن كانط ذهب، صراحة، إلى أن نشاط العقل يقتصر على استخدام المقولات لتنسيق المادة التي يزوده بها الإدراك الحسي. أعني أن يقوم العقل بترتيبها في نظام خارجي مسترشداً بمبدأ عدم التناقض[٢١].

٥٣ - (ب) - العقل العملي. . . Practical Reason: يفهم كانط العقل العملي على أنه **الإرادة المفكرة**، أعني الإرادة التي تحدد نفسها وفقاً لمبادىء كلية. ومهمة العقل العملي هي وضع القوانين والأوامر الموضوعية للحرية، وهي القوانين والأوامر الموضوعية التي تقرر ما ينبغي أن يكون. وما يسوّغ لهذا الفكر أن يكون نشاطاً بحيث يكون موضوعياً، أعني أن يكون عقلاً بالفعل، هو الإمكانية المزعومة التي تقوم بها التجربة للبرهنة على الحرية العملية وهو ما يمكن أن تشهد عليه ظاهرة الوعي الذاتي. ويثير أنصار الحتمية والضرورة ضد تجربة الوعي هذه ما يستخرجونه بدورهم من التجربة أيضاً، وهي تجربة مضادة، بواسطة الاستقراء الشكي، بصفة خاصة (الذي استخدمه هيوم كما استخدمه غيره من الفلاسفة) ما يستخرجونه من اختلافات وتنوعات لا حصر لها بين الناس حول ما يعتبرونه حقاً وواجباً، أعني التنوعات الظاهرة حول القوانين الموضوعية المزعومة للحرية.

٥٤ - ما الذي يصلح، إذن، أن يكون قانوناً يؤمن به العقل العملي ويطيعه، ويكون معياراً للتعين الذاتي في نشاطه؟. لا توجد قاعدة بين أيدينا سوى الهوية المجردة للفهم على نحو ما كانت فيما سبق: ينبغي ألّا يكون هناك تناقض في فعل التعين الذاتي. وهكذا نجد أن العقل

(٢١) هكذا يتحول العقل إلى مَلَكَة القسمة والتصنيف التي أشار إليها أفلاطون قديماً، وكانت تسترشد، طوال سيرها، بمبدأ عدم التناقض. (المترجم).

العملي لم يتجاوز قط الصورية... Formalism التي كانت تمثل القمة التي وصل إليها العقل النظري.

غير أن هذا العقل العملي لا يحصر المبدأ الكلي للخير على قانونه الداخلي الخاص: فهو أولاً يصبح عملياً، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، عندما يصرّ على أن يتبدّى الخير في العالم بحيث تكون له موضوعية خارجية، وعندما يُلح على أن يكون الفكر، بصفة عامة، موضوعياً لا ذاتياً فحسب. وسوف نتحدث فيما بعد عن مسلّمة العقل العملي هذه.

(إضافة)

لقد دافع كانط، بصراحة ووضوح عن التعين الذاتي الحر للعقل العملي وهو ما سبق أن أنكره على العقل النظري، ولقد رحّب كثير من المفكرين بهذا الجانب من الفلسفة الكانطية لأسباب وجيهة. وأذا أردنا أن نقدّر، بدقة، مدى الديْن الذي ندين به لكانط في هذه المسألة، فإننا ينبغي علينا أن نضع في أذهاننا صورة الفلسفة العملية، لاسيما «الفلسفة الخلقية»، التي كانت منتشرة في أيامه. ويمكن أن نصفها بصفة عامة بأنها كانت مذهب السعادة العقلية أو الذهنية... Eudaemonism[٢٢]، الذي يذهب في إجابة عن السؤال : ما هي الغاية الرئيسية التي ينبغي أن يستهدفها الإنسان؟ فيقول إن هذه الغاية هي: **السعادة**... Happiness. ويعني هذا المذهب بكلمة **السعادة**: إشباع النزعات الخاصة، وكذلك رغبات الإنسان وحاجاته: وهكذا يرتفع الجزئي والعرضي ليصبح مبدأ أمام الإرادة وتحققها الفعلي. ولقد وجه كانط اعتراضاته إلى هذا المذهب الذي يفتقر إلى التماسك والإتساق، والذي يفتح الباب على مصراعيه لكل نزق ولأي هوى، ورفع في مواجهته فكرته عن العقل العملي، وبذلك أكّد

---

(٢٢) مصطلح يعني في اليونانية «السعادة»، وهو تعبير عن نزعة في الأخلاق نشأت في العصر القديم تعتبر الرغبة في السعادة سواء كانت شخصية (السعادة الفردية) أو عامة (السعادة الاجتماعية) الدافع الرئيسي لسلوك الإنسان. وقد اعتنقها أيضاً ماديو القرن الثامن عشر (عصر كانط) لاسيما المادية الفرنسية: هلفتيوس وديدرو (المترجم).

الحاجة إلى أن مبدأ للإرادة ينبغي أن يكون كلياً، ويفرض على كل الناس إلزاماً خلقياً واحداً. ولقد سبق أن رأينا في فقرات سابقة كيف وحّد كانط في هوية واحدة بين العقل النظري والمَلَكَة السالبة للامتناهي، ولمّا كانت هذه المَلَكَة بغير مضمون إيجابي من ذاتها، فقد اقتصرت وظيفتها على الكشف عن تناهي المعرفة التجريبية. أما بالنسبة للعقل العملي فقد سمح صراحة، على العكس من ذلك، أن يكون له لا تناهياً إيجابياً، بأن يعزى إلى الإرادة القدرة على تشكيل نفسها، بواسطة الفكر، في أنماط كلية. ولا شك أن للإرادة مثل هذه القدرة، ومن الخير أن نتذكر أن الإنسان لا يكون حراً إلّا بمقدار ما يملك من إرادة، وبمقدار ما يستفيد منها في سلوكه. لكن لا يكفي التعرّف على وجود هذه القدرة، ولا يفيد في أن يُنبئنا بمضامين الإرادة أو العقل العملي. ومن هنا فعندما نقول إنه ينبغي على الإنسان أن يفعل الخير الذي هو مضمون إرادته، يبرز السؤال الآتي: ما هو هذا المضمون؟ وما هي الوسائل التي توصلنا إلى تحقيق الخير؟ وليس في استطاعة المرء أن يتغلب على المشكلة بالمبدأ الذي يقول: إنه ينبغي على الإرادة أن تكون متسقة مع نفسها. أو بالقاعدة التي تقول إن علينا أن نفعل الواجب من أجل الواجب وحده.

٥٥ ـ (حـ) ـ القوة النظرية للحكم.

وينسب إليها كانط وظيفة الفهم الحدسي. ومعنى ذلك أنه على حين أن الجزئيات التي ظهرت حتى الآن، كلما تحدثنا عن الهوية المجردة أو الكلية، بمظهر العفوي العابر الذي لا يمكن استنباطه من هذه الهوية، فإن الفهم الحَدْسي يدرك هذه الجزئيات على نحو ما يشكلها ويحوّرها الكلي نفسه. وتعرض علينا التجربة هذه الجزئيات بعد إضفاء طابع الكلية عليها، في منتجات الفن... Art والطبيعة العضوية... Organic Nature.

والسمة الرئيسية في «نقد مَلَكَة الحكم» عند كانط هي أنه يُقدم لنا فيها وصفاً ممتازاً واسياً، إن لم يكن تعبيراً عقلياً، للفكرة... Idea، وهذا الوصف هو، بوصفه فهماً حَدْسياً، أو تكيفاً داخلياً يوحي بوجود، كلي

يدرك، في الوقت ذاته، على أنه أساساً، الوحدة العينية. بهذه اللمحات الخاطفة وحدها ارتفعت الفلسفة الكانطية إلى مرتبة عليا من الفلسفة النظرية. ولقد وجد شيلر... Schiller[٢٣]، وآخرون غيره، في فكرة الجمال الفني، حيث يظهر الفكر مع التصور الحسي جنباً إلى جنب في شيء واحد عيني - وجد فيها وسيلة للفرار من تجريدات الفهم الذي يقوم بوظيفة التجزئة. ولقد وجد آخرون نفس الوسيلة في الإدراك الحسي (أو العيان الحسي)، وبصفة عامة، في الوعي بالحياة، والكائنات الحسية، سواء أكانت حياة طبيعية أم عقلية. والواقع أن العمل الفني، كالحياة الفردية سواء بسواء، ذو مضمون محدود. لكن كانط وضع أمامنا **الفكرة**... **Idea** في مضمونها الشامل، داخل الانسجام المفترض للطبيعة، (أو الضرورة)، والغاية الحرة، في الغاية النهائية أو القصوى للعالم، عندما نتصورها وقد تحققت. ومع ذلك فإن ما يمكن أن نسميه بكسل الفكر حين يعالج هذه الفكرة النهائية أو العليا، يجد هذه الفكرة القصوى كما يجد وسيلة بالغة السهولة للمراوغة في تعبير «ما ينبغي أن يكون» ، فبدلاً من التحقق الفعلي للغاية النهائية نراه يتشبث بالفصل بين **الفكرة الشاملة**... Notion وبين **الواقع**... **Reality**. ومع ذلك فإذا لم يكن الفكر يعتقد في تحقق المثل

(٢٣) شيلر (١٧٥٩ - ١٨٠٥) هو شاعر ألمانيا العظيم بعد جوته، كان مؤرخاً وطبيباً وفيلسوفاً إلى جانب كونه أديباً. أثر فيه كانط تأثيراً عميقاً بمؤلفاته النقدية مما ظهر أثره في مقالاته ورسائله في علم الجمال وقصائده الفلسفية. كتب كتابه العظيم «رسائل في التربية الجمالية للإنسان» عام ١٧٩٥ - والفكرة التي يشير إليها هيجل عرضها شيلر في الرسالة الثامنة عشرة حيث يقول: «من خلال الجمال ينقاد الإنسان الحسي إلى الصورة والفكر. ومن خلال الجمال يعود الإنسان العقلاني إلى المادة ويستعيد عالم الحس، فالجمال يربط بين هاتين الحالتين التي تعارض كل منهما الأخرى». ويقول في الرسالة رقم ٢٥ : «لن تكون أمامنا الآن أية صعوبة في العثور على وسيلة ننتقل بها من الافتقار الحسي إلى الحرية الأخلاقية، بعد الحالة التي قدّم لنا فيها الجمال مثالاً يمكن أن تتعايش الحرية مع الافتقار جنباً إلى جنب، وحيث أن الإنسان بحاجة لكي يثبت ذكاءه وعقله للفرار من المادة. إذ الواقع أن الجمال يعلمنا أن الإنسان يكون حراً حتى في ارتباطه بالحواس». و«إذن ففي النفس الجميلة يحدث الانسجام بين الحس والعقل وبين الواجب والهوى». قارن أيضاً «تاريخ علم الجمال «لبوزانكيت» - من تعليقات ولاس ص ٤٠٥ (المترجم).

الأعلى، فإن الحواس والحدس، تستطيع، على أية حال، أن ترى أنـه يتحقق في الواقع الحاضر للكائنات الحية، وفي الجميل على نحو ما يتحقق في الفن. وهذه الملاحظات التي ساقها كانط حول هذه الموضوعات دفعت العقل البشري بعده إلى التفكير في **الفكرة العينية** وإدراكها.

٥٦ ـ وهـكذا ننقاد إلى تصور علاقـة مختلفة بـين الكلي الخـاص بالفهم والجزئي الخاص بالإدراك الحسي، تختلف عن العلاقة التي أقيمت عليها نظرية العقل النظري والعقل العملي. ورغم ذلك فنحن لا نصل إلى حد التعرّف على أن العلاقة الأولى هي العلاقة الحقيقية الأصيلة، وأنها الحقيقة ذاتها. وبدلاً من ذلك تُقبل وحدة (الكلي والجزئي) على أنها شيء يوجد في الظواهر المتناهية فحسب، وهي تُقدَّم على أنها واقعة من وقائع التجربة فحسب. ويمكن أن تأتي هذه التجربة، التي تكون في بدايتهـا شخصية فحسب، من مصدرين: فقد تنبع من **العبقرية** وهي المَلَكَة التي تنتج «الأفكار الجمالية» على أن تعني بتعبير **الأفكار الجمالية** هنا الفكـر بارتسام الصور الذي يقوم به الخيال الحر الذي يُسهل ظهور فكرة، ويوحي بأفكار، رغم أنه لا يصوغ مضمونها في صورة **الفكرة الشاملة**، بل حتى لا يسمح بوجود مثل هذه الصياغة. وقد تنبع هذه التجربة أيضاً من مصدر آخر هو **التذوق**... Taste أي الشعور بالانسجام بين الدور الحر الذي يلعبه الخيال وبين اطّراد الفهم.

٥٧ ـ المـبدأ الذي ترتب به مَلَكَة الحكم النظري وتنظم منتجات الطبيعة الحية يوصف بأنه **الغاية**... End أو السبب الغائي ـ أو الفكرة الشاملة في نشاطها أو الكلي الذي هو في وقت واحد محدد ويتعين في ذاته. ولقد كان كانط، في الوقت ذاته، حريصاً على استبعـاد تصور التكيف الخارجي أو المتناهي الذي لا تكون فيه **الغاية** سوى صورة عارضة من الوسيلة والمادة التي تتحقق فيها. في حين أن السبب الغائي في الكائن الحي، فهو على العكس، مبدأ يتشكل ويتحوّر، ونشاط محايث للمادة، وكل عضو من أعضاء هذا الكائن هو بدوره وسيلة بقدر ما هو غاية في آن معاً.

٥٨ ـ من الواضح أن مثل هذه الفكرة... Idea تُعدل تعديلاً جذرياً في العلاقة التي كان يربط فيها الفهم أو يوحِّد بين الوسائل والغايات، بين الذاتية والموضوعية. وبدلاً من هذا التوحيد يظهر التناقض الكامن: حيث نجد الغاية... End أو التدبير تفسر بناء على ذلك، على أنها سبب يوجد على نحو ذاتي، بوصفه تمثلاً أو فكرة ذاتية لنا فحسب: وبالتالي، فإن الغائية... Teleology تفسّر على أنها مبدأ للحكم أو للنقد فحسب، مبدأ شخصي تماماً لفهمنا نحن فحسب.

وبعد أن استقرت الفلسفة النقدية على أن العقل لا يستطيع أن يعرف ـ إلا الظواهر وحدها، ظل الخيار مفتوحاً أمام الطبيعة الحية لاختيار واحد من نمطين هما معاً ذاتيان على حد سواء للتفكير. وحتى وفقاً للرأي الذي عرضه كانط فإننا نجد أنه لا بدّ من التسليم بوجود إلزام ـ في حالة منتجات الطبيعة، لمعرفة لا تنحصر في مقولات الكيف، والسبب والنتيجة والتركيب، والمكونات... وما إلى ذلك. إن مبدأ التكيف الداخلي، أو الغاية الداخلية، الذي يتدعّم ويتطور من خلال الاستخدام العلمي يؤدي إلى منهج أعلى، يختلف أتمّ الاختلاف عن منهج ملاحظة الطبيعة.

٥٩ ـ ولو أننا أخذنا بهذا المبدأ، فسوف تبدو الفكرة، بعد أن تزول عنها جميع الحدود، على النحو التالي: سوف تتكون بطريقة تتحدد فيها الكلية بواسطة العقل، وتوصف الغاية النهائية المطلقة أو الخير... Good بأنها سوف تتحقق في العالم. وفضلاً عن ذلك سوف تتحقق بواسطة شيء ثالث هو: القوة التي افترضت هذه الغاية وعملت على تحقيقها سواء بسواء وأعني بها: الله وعلى ذلك نجد أنه فيه، بوصفه الحقيقة المطلقة، تنحل تلك الأضداد بين الكلي والفردي، والذاتي والموضوعي ـ ويظهر أنها لا تقوم بذاتها وأنها ليست حقيقية.

٦٠ ـ غير أن الخير ـ الذي يوضع على هذا النحو بوصفه السبب الغائي للعالم ـ سبق أن وصفناه بأنه ليس إلّا الخير الخاص بنا نحن فحسب، أو القانون الخلقي لعقلنا نحن العملي. ولو صح ذلك فإن

الوحدة التي نتحدث عنها لن تزيد عن تحقيق ضرب من الانسجام بين حالة العالم ومجرى أحداثه وبين معاييرنا الأخلاقية(*). وفضلاً عن ذلك فإن هذا التحديد، هذا السبب الغائي، أو الخير، هو تجريد غامض، ونفس الغموض يكتنف ما يسمى بالواجب. وبدقة أكثر فإن المرء يستطيع أن يدعم ويؤكد التعارض - في مواجهة هذا الانسجام، الذي تمّ إبطاله بواسطة مبدأه ذاته. ويوصف الانسجام عندئذ بأنه ذاتي فحسب، أو أي شيء ينبغي أن يكون فحسب وبالتالي فهو ليس واقعياً، ولكنه موضوع محض للإيمان لا يحمل سوى يقين ذاتي، لكنه بغير حقيقة، وبغير الموضوعية التي هي خاصية **الفكرة**. وقد يبدو هذا التناقض متخفياً تحت قناع القول بأن تحقق الفكرة سيتم في المستقبل، في زمن ستكون فيه **الفكرة** بدورها موجودة. غير أن شرطاً حسياً مثل الزمان هو عكس المصالحة ورأب التنافر، والسير اللامتناهي - وهو الصورة المناظرة التي يأخذ بها الفهم - ليس سوى إعادة وتكرار مستمر للتناقض.

لا نزال بحاجة إلى أن نسوق ملاحظة عامة عن النتيجة التي أدّت إليها «الفلسفة النقدية» فيما يتعلق بطبيعة المعرفة، وهي نتيجة أدّت إلى ظهور أحد «الأوهام أو الأوثان... Idols» الشائعة، أو المعتقدات البديهية في يومنا الراهن. إن الخطأ الأساسي في كل مذهب ثنائي، ولاسيما في ثنائية كانط، يظهر بوضوح في التنافر والتناقض في عملية توحيد، في لحظة معينة، ما سبق أن فسرته لحظة أخرى على أنه مستقل وقائم بذاته وبالتالي لا يمكن توحيده. ومن ثم ففي نفس اللحظة التي يزعمون فيها القيام بعملية التوحيد والإعلان أن ما تمّ توحيده هو الحقيقة، يتم الإعلان فجأة

(*) أو كما يقول كانط نفسه في كتابه «نقد مَلَكَة الحكم ص ٤٢٧»: «السبب الغائي هو مجرد فكرة خاصة بعقلنا العملي فحسب، فهو لا يمكن استنباطه من معطيات التجربة بوصفه المعيار النظري للطبيعة، ولا يمكن استخدامه لمعرفة الطبيعة. ولن يكون من الممكن تطبيق فكرة كهذه إلّا بالنسبة للعقل العملي وحده أعني بواسطة القوانين الخلقية. إن الغرض النهائي من الخلق هو ذلك التكوين للعالم الذي ينسجم مع ما نستطيع أن نعبر عنه تعبيراً محدداً بقوانين كلية أعني الغرض النهائي لعقلنا العملي الخالص، من حيث كونه نتيجة لأن يكون عملياً». (المؤلف).

عن نظرية من عنصرين، سبق رفض اعتبارهما وجودين مستقلين تماماً بناء على عملية التوحيد، يصبحان الآن واقعين فعليين، ولا حقيقة لهما إلاّ في هذا الانفصال فحسب. إن التفلسف من هذا القبيل ينقصه قدر قليل من النفاذ، نفاذ البصيرة، لكي يكتشف أن خلط الأوراق على هذا النحو يشهد بعدم كفاية كل حد من الحدين. ويبدو فشله واضحاً في عجزه عن إظهار الجمع بين فكرتين في فكرة واحدة. (ومن حيث الصورة لا يوجد في الواقع أكثر من فكرتين) وهو يذهب، في عدم اتساق واضح، إلى القول من ناحية، بأن الفهم لا يعرف سوى الظواهر، ثم يؤكد، من ناحية أخرى، الطابع المطلق لهذه المعرفة بعبارات مثل: «لا تستطع المعرفة أن تسير أبعد من ذلك». «ها هنا نجد الحد الطبيعي والمطلق للمعرفة البشرية»، غير أن استخدام كلمة «الطبيعي» في هذا السياق استخدام خاطىء، فأشياء الطبيعة لا تكون محدودة ولا أشياء طبيعية إلاّ إلى المدى الذي نجهل فيه حدها الكلي، أو إلى ذلك المدى الذي يكون فيه نمطها أو كيفها حداً من وجهة نظرنا، لا من وجهة نظر هذه الأشياء ذاتها. فلا أحد يعرف، أو حتى يشعر، بأن شيئاً ما هو حد أو عيب، ما لم يكن يعرف في الوقت ذاته ماذا بعد هذا الحد، أو ما الذي يجاوزه، فالكائنات الحية، مثلاً، تملك ميزة الشعور بالألم التي لا توجد في الجماد. إننا نجد أنه حتى في الموجودات الحية فإن حالة معينة أو كيفاً ما ينتقل إلى الشعور بحالة مضادة بالجانب السلبي، لأن الموجودات الحية بما هي كذلك تمتلك بداخلها حيوية كلية . . . Universal Vitality ونشاطاً كلياً، يجعلها تتجاوز الحالة المعنية أو الكيف الخاص وتشمله في جوفها، وهكذا تؤكد نفسها في سلب ذواتها عندما تشعر بوجود التناقض في داخلها. غير أن التناقض لا يوجد بداخلها إلاّ من حيث أن ذاتاً واحدة بعينها تشمل عنصرين في آن معاً: كلية شعورها بالحياة، والحالة الفردية التي هي سلب لتلك الكلية. وهذا المثل التوضيحي سوف يُبيِّن لنا كيف أن الحد في المعرفة أو النقص فيها، لا يكون حداً أو نقصاً، إلا في حالة واحدة هي حين نقارنه بفكرة الكلي الحاضرة بالفعل أعني بما هو شامل وكامل. ويمكن لقليل من إمعان النظر

أن يُبيِّن لنا أننا حين نقول عن شيء ما إنه متناه أو محدود، فإن ذلك القول يبرهن ضمناً على وجود اللامتناهي واللامحدود، كما يبرهن على أن معرفتنا «بالحد» . . . Limit لا يمكن أن يكون لها وجود ما لم يوجد اللامحدود أيضاً في ذلك الجانب من الوعي.

غير أن نتيجة وجهة نظر كانط عن الإدراك توحي بملاحظة ثانية. فلم يكن لفلسفة كانط أثر يذكر على منهج العلوم، فقد تركت فلسفته مقولات المعرفة المألوفة ومنهجها كما هي دون إزعاج. ونحن نجد، ربما مصادفة، في الأقسام الأولى من كتاب علمي ظهر في تلك الفترة ـ قضايا استعارها المؤلف من الفلسفة الكانطية. غير أن سياق الكتاب يُبيِّن لنا في وضوح أن هذه العبارات ليست سوى زخرفة لا لزوم لها، وأن الصفحات الأولى القليلة التي وردت فيها، كان يمكن بسهولة حذفها دون أن يطرأ أدنى تغيير على المضامين التجريبية(*).

ويمكن أن تعقد، فيما بعد، مقارنة بين فلسفة كانط وميتافيزيقا المدرسة التجريبية. فالمذهب التجريبي الساذج، رغم أنه يعتمد أساساً على الإدراك الحسي، فإنه يسمح بوجود عالم ما فوق الحس، أو واقع روحي. أيّاً ما كانت بنيته وتكوينه، وسواء أكان مشتقاً من الفهم أو الخيال. . . الخ. وأيّاً ما كانت الصورة فإن وقائع هذا العالم، عالم ما فوق الحس، تعتمد على سلطان العقل، بنفس الطريقة التي تعتمد بها الوقائع الأخرى، التي تشتمل عليها المعرفة التجريبية، على سلطان الإدراك الحسي الخارجي. لكن عندما يصبح المذهب التجريبي مذهباً نظرياً متسقاً من الناحية المنطقية فسوف يعارض هذه الثنائية بمضمون مطلق وسام، فتنكر

(*) بل إننا نجد حتى كتاب هرمان. . . Hermann: «المجمل في علم العروض»، يبدأ بفقرات من فلسفة كانط، وهو يذهب في الفقرة رقم ٨ إلى أن قانون الإيقاع أو الوزن في الشعر. . . Rhythm لا بدّ أن يكون (١) ـ موضوعياً (٢) ـ صورياً (٣) ـ محدداً بطريقة قبلية. . . apriori. وإذا قارنا هذه الشروط والمبادىء التي ستظهر فيما بعد، مبدأ العلية، ومبدأ التفاعل، بمعالجة المعايير أو المقاييس المختلفة، لوجدنا أن هذه المبادىء الصورية لم يكن لها أدنى تأثير في هذه المعايير (المؤلف).

استقلال مبدأ التفكير، واستقلال العالم الروحي الذي يتطور في الفكر. ومن ثم فإن المذهب المادي... Materialism أو المذهب الطبيعي... Naturalism، يُعدُّ نتيجة منطقية للمذهب التجريبي. ولقد أكّد كانط، في معارضة مباشرة لمثل هذا المذهب التجريبي، مبدأ الفكر والحرية، وألحق نفسه بالصورة الأولى من النظرية التجريبية، والتي سبق أن ذكرناها، ولم ينكث قط بالمبادىء العامة لهذه النظرية، ولهذا كانت هناك أيضاً ثنائية في فلسفته. فهو يضع عالم الحواس في جانب، ويضع الفهم الذي يفكر في هذا العالم في جانب آخر. صحيح أنه نظر إلى هذا العالم على أنه عالم الظاهر فحسب، غير أن ذلك ليس سوى إسم للوصف الصوري، أمّا الواقع فهو أنه من حيث مصدره، ووقائعه، والأنماط التي نلاحظها يستمر هو نفسه على نحو ما هو عليه في المذهب التجريبي. أمّا الجانب الآخر فهو جانب الفكر المستقل الذي يُدرك ذاته، مبدأ الحرية الذي يشترك فيه كانط مع الميتافيزيقا القديمة والمألوفة لكنه أفرغه من كل مضمون ثم عجز أن يصبَّ فيه شيئاً جديداً، ذلك لأن الفكر في الفلسفة النقدية وهو الذي تسميه بالعقل قد تعرّى من كل صورة نوعية خاصة، ومن ثم حُرم من كل سلطة. ولقد كان الأثر الضخم الذي تركته الفلسفة النقدية هو أنها أنعشت وعي العقل، أو الجوانية المطلقة للفكر. صحيح أن تجريده (وطابعه المجرد) منع هذه الجوانية من أن تتطور إلى شيء ما، أو تنشىء أي صور أو أشكال خاصة، سواء أكانت مبادىء للإدراك، أو قوانين للأخلاق، لكنه رغم ذلك رفض رفضاً مطلقاً أن يقبل أن ينغمس في شيء يحمل طابع التخارج. ومن هنا فقد أصبح مبدأ **استقلال العقل**، أو وجوده الذاتي المطلق، هو المبدأ العام للفلسفة، والنتيجة المحتومة للعصر.

(إضافة)

١ ـ كان للفلسفة النقدية نتيجة واحدة سلبية عظيمة، فقد أشاعت الاعتقاد بأن مقولات الفهم مقولات متناهية في نطاقها، وأن أي عملية للإدراك تنحصر في إطار هذه المقولات سوف تقصر في الوصول إلى الحقيقة.

إلّا أن كانط لم يدرك سوى نصف الحقيقة فقط، فهو قد فسَّر الطبيعة المتناهية للمقولات على أنها تعني أن هذه المقولات ذاتية فحسب وأنها لا تكون مشروعة وصحيحة إلّا بالنسبة لفكرنا فحسب، فهناك هوّة لا يمكن عبورها تفصل هذه المقولات عن الشيء في ذاته. والواقع أن المقولات ليست متناهية لأنها ذاتية فحسب: ولكنها متناهية بطبيعتها ذاتها، وهي بناء على طبيعتها ذاتها تعرض تناهيها، غير أن كانط ذهب إلى أن ما نعتقد أنه كاذب أو باطل، هو كذلك لأننا نحن الذي نعتقد فيه ذلك. وهناك نقيصة أبعد في مذهبه هي أنه لم يُقدّم للفكر سوى وصف تاريخي فحسب، ومجرد سرد أو إحصاء لعوامل الوعي. وهو سرد سليم أساساً، لكنه لا يذكر كلمة واحدة عن الضرورة في الوقائع التي جُمعت تجريباً على هذا النحو. وتصل الملاحظات عن مراحل الوعي المتنوعة إلى ذروتها في العبارة الموجزة التي تقول إن مضمون كل ما نعرفه ليس سوى ظاهر..

وإذا كان من الصواب، على الأقل، أن نقول إن كل تفكير متناه يختص بالظاهر، فإن هذه النتيجة يكون لها، إلى هذا الحد، ما يبررها. لكن هذه المرحلة من «الظاهر» أو عالم الظواهر ليست هي نهاية الفكر: وإنما هناك منطقة أخرى أعلى. غير أن هذه المنطقة كانت في نظر الفلسفة الكانطية «عالماً» آخر يستحيل علينا بلوغه.

٢ ـ أمّا القول بأن مذهب كانط هو الذي وضع المبدأ الذي يصف الفكر بأنه تلقائي وأنه يعيّن ذاته ويحدد نفسه بنفسه، فذلك صحيح من الناحية الصورية وحدها. فكانط لم يدخل قط في تفصيلات الطريقة، أو المدى، الذي يحدد بها الفكر نفسه بنفسه. وكان فشته... Fichte هو أول من لاحظ هذا النقص ونوّه إليه، وكان هو أول من حاول أن يقوم بعمل ما بهذا الصدد بعد أن لفت النظر إلى الحاجة إلى استنباط المقـولات. و«الأنا... Ego»، عند فشته، هي بدايـة التطور الفلسفي[٢٤]. ونحن

---

(٢٤) يقول فشته:

«مبدأ الوعي والحياة، وأساس إمكانها موجود في الأنا». قارن تعليقات ولاس ص ٤٠٥ (المترجم).

نستطيع أن نرى نتيجة نشاطها في المقولات. غير أن «الأنا» عنده لا تُعرض على أنها نشاط تلقائي حر حقاً، وإنما يفترض فيها أنها تلقت أول تحريض، أو صدمة، أو إثارة أو دفعة لها من الخارج. ويقال إن «الأنا» سوف ترد على هذه الصدمة، ومن خلال رد الفعل هذا وحده، تصبح لأول مرة واعية بنفسها، في حين تبقى طبيعة الدفعة غريبة وخارج نطاقنا. وتجد «الأنا» وهي تواجه باستمرار شيئا آخر، مثقلة بشرط ما. ومن هنا فإن «فشته» لم يتقدم عن النتيجة التي انتهى إليها كانط وهي أن المتناهي هو وحده الذي يمكننا معرفته، أما اللامتناهي فهو يجاوز نطاق الفكر. وما أطلق عليه كانط إسم «الشيء في ذاته»، أطلق عليه فشته إسم الدفعة الآتية من الخارج وهو في الحالتين تجريد لشيء آخر مختلف عن «الأنا»، وهو لا يمكن وصفه أو تحديده، إلّا بأنه الجانب السلبي أو «اللاأنا» بصفة عامة. وهكذا ينظر إلى الأنا على أنها ترتبط بعلاقة ضرورية مع «اللاأنا»، ومن خلال عملها ونشاطها في اللاأنا تحدد نفسها، وتستيقظ لأول مرة. وبهذه الطريقة لا تكون «الأنا» سوى ذلك النشاط المثمر لتحرير نفسها من هذا الدافع الخارجي دون أن تظفر بحرية حقيقية، لأنه مع توقف الدافع، فإن «الأنا» الذي وجوده هو نشاطه، سوف يتوقف كذلك عن الوجود. وقل مثل ذلك في المضمون الذي يحدثه نشاط «الأنا» فهو لا يختلف قط عن المضمون العادي للتجربة إلّا من حيث أن هذا المضمون هو ظاهر محض.

الفصل الخامس
ثالث موقف للفكر تجاه الموضوعية[1]
المعرفة الحَدْسية أو المباشرة

٦١ ـ إذا كان علينا أن نصدّق الفلسفة النقدية فإن علينا أن نقول إن الفكر ذاتي، وصورته المنيعة المطلقة هي الكلية المجردة... Abstract Universality أو الهوية الصورية. وبذلك يقف الفكر موقف المعارضة والتضاد من الحقيقة... Truth التي هي كلية عينية وليست مجردة. ولا توضع المقولات في الحسبان في تلك الصورة العليا من الفكر والتي تُسمى بالعقل... Reason. وهناك نظرية تقف مع هذه في أقصى الطرف المعارض وتذهب إلى أن الفكر هو نشاط للجزئي... Particular فحسب وبناء على ذلك فقد أعلنت أنه عاجز عن إدراك الحقيقة. وتلك هي النظرية الحَدْسية... Intuitionl Theory.

٦٢ ـ والتفكير عند هذه النظرية الحَدْسية هو عملية جزئية خاصة نطاقها كله ونتاجها كله هو المقولات. لكن هذه المقولات كما يحتفظ بها الفهم، هي تحديدات محدودة للفكر، وصور للمشروط، والمعتمد على غيره، والمشتق من آخر. والفكر المحصور في هذه الحالات لا علاقة له باللامتناهي أو الحق، وليس في استطاعته أن يعبر الهوّة التي تفصله عنها؛ (نقد قاس للأدلة على وجود الله). ولقد قيل أيضاً إن هذه الأنماط الناقصة أو المقولات هي أفكار شاملة... Notions: ولكي تحصل بهذه الطريقة على فكرة شاملة لموضوع

---

(١) في الترجمة الفرنسية «الوضع الثالث للفكر في علاقته بالموضوعية» ص ٦٤ (المترجم).

ما فإن ذلك لا يعني سوى أن تدرك هذا الموضوع في صورة المشروط والمشتق من غيره. فإن كان هذا الموضوع الذي نتحدث عنه: حقاً، ولا متناهياً، وغير مشروط، حوّلناه بفكرنا إلى متناه، ومشروط، وهكذا بدلاً من أن ندرك الحق بالفكر نحوّله إلى باطل ولا حقيقة.

وذلك هو خط سير بسيط للحجة التي تدافع عن القول بأن معرفة الله ومعرفة الحقيقة لا بدّ أن تكون مباشرة أو حَدْسية، ولقد استبعدت في فترة مبكرة جميع التصورات التشبيهية لله (التي تشبهه بالإنسان.. Anthro-pomorphic Conceptions)، لأنها تصورات متناهية، وبالتالي لا تصلح لوصف اللامتناهي، وبهذه الطريقة ارتد الله إلى وجود خال فارغ. لكن لم يفترض في صور الفكر، في تلك العصور، أنها تندرج تحت قائمة النزعة التشبيهيّة... Anthropomorphism[٢]. لقد كان يعتقد، على العكس، أن الفكر يستبعد التناهي عن تصورات المطلق ـ وكان ذلك مسايرة واتفاقاً مع اقتناع العصور الماضية كلها الذي سبق أن ذكرناه بأن الفكر هو الطريق الوحيد لبلوغ الحقيقة. أمّا الآن، فقد قالوا إنه حتى صور الفكر هي صور تشبيهية ووصفوا الفكر نفسه بأنه المَلَكَة المحض للتحديد والتناهي.

ولقد واجه ياكوبي... Jacobi[٣]، بوضوح تام، هذا الإشكال في

---

(٢) النزعة التي تصور الله في صفاته وفي ذاته على غرار الإنسان وهي موجودة في الديانات القديمة كتزاوج الآلهة في الديانة الفرعونية القديمة وفي اليهودية ـ والمسيحية (والإسلام) ما يؤذن بشيء من التشبيه والتجسيم. ويُطلق هذا المصطلح في الفلسفة المعاصرة على كل مذهب يحاول أن يفسر الظواهر الفزيائية والبيولوجية بمعان مرتبطة بالظواهر الإنسانية (المترجم).

(٣) فردرش هينرخ ياكوبي... Friedrich Heinrich Jacobi (١٧٤٣ ـ ١٨١٩) فيلسوف ألماني «شبه مثالي» يعتبر، مع هامان... Hamann الممثلين الرئيسيين لفلسفة الوجدان. وهو من نقاد كانط. كان رئيساً لأكاديمية العلوم في مينوخ لفترة من الوقت. اتصل اتصالاً مباشراً بكثير من المفكرين في عصره: مندلسون، ورواينهولد، وجوته، وهيجل. نقد الفكر النظري وطوّر فلسفة تعتمد على الوجدان والإيمان. ورفض وحدة الوجود عند اسبنوزا، كما رفض فلسفة فشته، وشلنج، وهيجل حيث تجلّت فيها، في رأيه، نزعات نحو وحدة الوجود. وعنده أن تصور الحرية هو أول التصورات لكنه لا يُشتق من التفكير، فأفعال الإنسان لا تُستنبط من الفكر لأنه ليس هو القوة الأولى في الإنسان. ومن هنا أقام ياكوبي فلسفة حَدْسية أقرب إلى الصوفية (المترجم).

الملحق السابع من كتابه: «رسائل حول اسبنوزا[٤]». ولقد استعار طريقة المناقشة نفسها من كتابات اسبنوزا، ثم استخدمها كسلاح في وجه المعرفة بصفة عامة، ولقد أخذ ياكوبي المعرفة، في هجومه، على أنها تعني معرفة المتناهي وحده، فهي عملية ينتقل فيها الفكر من شرط إلى شرط في سلسلة طويلة، كل حلقة من حلقاتها شرط ومشروط في آن معاً، والوصول إلى الفكرة الشاملة لشيء ما، أو تفسير هذا الشيء، يعني، طبقاً لهذه الوجهة من النظر، أن تبيّن أنه مشتق من شيء آخر. وبالتالي فإن ما تقول به هذه المعرفة، أيّاً كان نوعه، فهو متحيز جزئي متناه يعتمد على شيء آخر، أمّا اللامتناهي أو الحق، أعني الله، فهو يقع خارج نطاق الارتباطات الميكانيكية الآلية التي قيل إن المعرفة تنحصر فيها. ومن المهم أن نلاحظ أنه على حين أن كانط حصر الطبيعة المتناهية للمقولات، أساساً، في الإطار الصوري وهو أنها ذاتية، فإن ياكوبي يناقش المقولات في طابعها الأصلي، ويقول إنها متناهية في مضمونها نفسه. والواقع أن ما وضعه «ياكوبي» نصب عينيه بصفة رئيسية، حين وصف العلم على هذا النحو، هو النجاح المرموق الذي أحدثته العلوم الطبيعية أو العلوم الدقيقة... Sciences Exactes[٥] في اكتشاف القوى والقوانين الطبيعية. ولقد كان لالاند... Lalande، على حق، عندما قال إنه مسح السماوات كلها بمنظاره فلم ير الله[٦]. إذ الكلي في ميدان العلم الطبيعي، وهو الغاية النهائية من التحليل،

---

(٤) كتاب ياكوبي «رسائل حول نظرية اسبنوزا» نشر عام ١٧٨٥ ثم أعيد نشره مرة أخرى عام ١٧٨٩ مع إضافة ثمانية ملاحق للنص الأصلي (المترجم).

(٥) كتبت بالفرنسية في النص الأصلي. (المترجم).

(٦) جوزيف جيروم دي لالاند... Joseph - Jérome de Lalande (١٧٣٢ - ١٨٠٧) فلكي فرنسي. كان أستاذاً للفلك بالكوليج دي فرانس ومديراً لمرصد باريس. نشر أدق جدول للكواكب. وعبارة لالاند المذكورة اقتبسها أولاً فريز... Fries، ثم اقتبسها عنه ياكوبي. وما كتبه لالاند بالفعل في تصديره لكتاب عن الفلك هو أن العلم كما يفهمه، لا علاقة له باللاهوت الطبيعي.

وهناك عبارة قريبة الشبه تُنسب إلى عالم فلك فرنسي آخر هو لابلاس... Laplace (١٧٤٩ - ١٨٢٧) «إذْ يُروى أن نابليون سأل لابلاس عن مكان الخالق في نظريته فأجاب في خيلاء: «يا صاحب الجلالة لست بحاجة إلى تلك الفرضية!». قارن مثلاً جون هرمان راندل =

هو فقط المجموع اللامتعين للمتناهي الخارجي، وباختصار هو المادة... Matter، ولقد أدرك «ياكوبي» بحق، أنه لا يمكن أن نحصل على شيء آخر إذا ما كان طريق سيرنا هو التقدم المحض من قانون تفسيري أو بند تفسير، إلى قانون أو بند تفسيري إلى آخر.

٦٣ - في الوقت ذاته فقد أيّد ياكوبي، بقوة، النظرية التي تقول إن الحقيقة توجد أمام الروح وحدها، كما أعلن أنه بالعقل، وحده، يحيا الإنسان. وهذا **العقل**... Reason هو معرفة الله. لكن ما دامت المعرفة المشتقة (أو المتوسطة) محصورة في نطاق الوقائع المتناهية فحسب فإن العقل هو معرفة غير مشتقة أو غير متوسطة: **إنه الإيمان**... Faith[٧].

وعلى ذلك: **المعرفة، والإيمان، والفكر، والحَدْس** - هي المقولات التي تصادفنا طوال سيرنا على هذا الدرب من التفكير، وربما كانت هذه الحدود مألوفة عند كل إنسان، ولهذا فإنها تخضع، في الأعم الأغلب، لاستخدام تعسفي، بغير مرشد سوى تصورات علم النفس وما يضعه من تمييزات: دون أدنى بحث لطبيعتها أو لفكرتها الشاملة - مع أن تلك هي المشكلة الرئيسية قبل أي شيء آخر. ولهذا فإننا كثيراً ما نجد المعرفة تتعارض مع الإيمان، كما يفسر الإيمان، في الوقت ذاته، بأنه ضرب من المعرفة الحَدْسية غير المتوسطة: ومعنى ذلك أنه لا بدّ أن يكون ضرباً ما من المعرفة، وإلى جانب ذلك فهو، بغير شك، واقعة من وقائع التجربة: فإن ما نؤمن به، هو **أولاً**، موجود في وعينا، مما يعني، **أننا نعرف شيئاً عنه**. وهذا **الإيمان ثانياً**: هو يقين في وعينا، مما يعني، **أننا نعرفه**. كما أننا نجد الفكر من ناحية أخرى، يعارض بصفة خاصة، المعرفة المباشرة والإيمان،

= «تكوين العقل الحديث»، ترجمة د. جورج طعمة الجزء الثاني ص ١٤٢ من الطبعة الثانية دار الثقافة بيروت ١٩٦٦ (المترجم).

(٧) يقول ياكوبي: «من ناحيتي، أنا أنظر إلى مبدأ العقل على أنه هو نفسه مبدأ الحياة. ومن الواضح أن العقل هو حياة طبيعتنا الحقة السليمة». ويقول أيضاً: «من خلال الإيمان أعرف أن لي جسداً». وتلك هي المعرفة المباشرة بنشاطنا. «شعوري بأنني موجود هو أن افعل».. راجع العبارات الكثيرة التي اقتبسها ولاس من كتب ياكوبي في تعليقاته ص ٤٠٧ (المترجم).

كما يعارض الحَدْس على وجه الخصوص. لكن لو أن هذا الحَدْس صُبغ بكيف عقلي، لكنا نعني به بغير شك الحَدْس الذي يفكر، ما لم يكن لدينا ميل، بالنسبة للمشكلة حول طبيعة الله أن نفسر العقل بأنه يعني تمثلاً وتصورات الخيال. إن كلمة الإيمان، أو الاعتقاد، في لغة هذا المذهب، توشك أن تستخدم استخداماً فيه إشارة إلى موضوعات شائعة ماثلة أمام الحواس. فنحن، فيما يرى ياكوبي، نعتقد أن لنا جسداً، ونؤمن بوجود الأشياء الحسية. لكنا عندما نتحدث عن الحق، والأزلي ونقول إننا نصل إلى الله عن طريق المعرفة المباشرة أو الحدس، أو أنه ينكشف لنا من خلال هذه المعرفة، فإننا هاهنا لسنا معنيين بموضوعات الحس، وإنما بموضوعات خاصة بعقلنا المفكر، أو بحقائق لها في ذاتها معنى كلي، ولكن إذا كان موضوع النقاش هو «الأنا» الفردية بصفة عامة، أو بعبارة أخرى الشخصية عموماً، وليست الأنا الخاص بالتجربة، أو شخصاً جزئياً معنياً، وقبل ذلك كله لو كانت الشخصية المقصودة هي شخصية الله، لكنا نتحدث في هذه الحالة عن شخصية خالصة، عن شخصية كلية في طبيعتها ذاتها. ومثل هذه الشخصية هي الفكر، ولا توجد إلاّ في نطاق الفكر وحده. وفضلاً عن ذلك فإن الحَدْس البسيط الخالص هو نفسه الفكر البسيط الخالص تماماً. ويدل الحَدْس والإيمان، في أول أمرهما، على التصورات المحدودة التي نلحقها بهاتين الكلمتين في استخدامنا الشائع المألوف لهما: وهما إلى هذا الحد يختلفان عن الفكر، في جوانب معينة، يستطيع أي إنسان تقريباً أن يفهمهما، إلاّ أنهما يؤخذان هنا بمعنى أسمى من الاستخدام الشائع إذ لا بدّ من تفسيرهما على أنهما يعنيان الإيمان بالله، أو المعاينة... Intuition[8] العقلية لله، وباختصار فإن علينا أن نضع جانباً كل ما يميّز

---

(٨) تعني حرفياً الرؤية من الداخل فهي تتألف من مقطعين لاتينيين هما... in + Tueri بمعنى يتطلع إلى الداخل، وهي كثيراً ما تترجم بالحَدْس، وقد آثرنا أن نترجمها هنا «بالمعاينة»، على أن تفهم بالمعنى الذي جاء في قول السيد المسيح في موعظة الجبل «طوبى للأنقياء القلب، لأنهم يعاينون الله..» إنجيل متى الإصحاح الخامس: ٨ (المترجم).

الفكر بصفة خاصة في جانب، والإيمان والحَدْس في الجانب الآخر. أمّا كيف يختلف الإيمان والحَدْس، حين يتحولان إلى هذه المناطق السامية، عن الفكر، فهذا سؤال يستحيل على أي إنسان أن يجيب عنه. ومع ذلك فتلك هي التمييزات العقيمة التي يظن الناس أنهم يستطيعون بواسطتها تأكيد حقيقة هامة: حتى في الوقت الذي تتحد فيه الصياغات التي يصوغونها ويؤكدونها مع تلك التي يكذبونها ويفندونها ـ في هوية واحدة.

مصطلح الإيمان... Faith يجلب معه ميزة خاصة هي الإيحاء بالإيمان بالديانة المسيحية، إذ يبدو أن المصطلح يشمل الإيمان المسيحي، بل ربما حتى يتحد معه، وهكذا نجد أن فلسفة الإيمان تحمل نظرة مسيحية أرثوذكسية كاملة. وعلى أساسها تعطي لنفسها الحرية في إصدار قراراتها التعسفية بمزاعم أقوى وسلطان أعظم. لكن ينبغي ألّا ننخدع بالتشابه الزائف الذي يوحي به تشابه الألفاظ. فهذان الضربان من الإيمان متمايزان تمايزاً جذرياً. أولاً: الإيمان المسيحي يحمل في طياته سلطان الكنيسة: أما الإيمان في فلسفة ياكوبي فليس له من سلطان سوى الوحي الشخصي. وثانياً: الإيمان المسيحي هو نسخة من حقيقة موضوعية، نسق من المعرفة والنظرية: في حين أن نطاق الإيمان الفلسفي غير محدد تماماً. بمعنى أنه في الوقت الذي يفسح فيه المجال للإيمان المسيحي فإنه يفسح كذلك مجالاً للإيمان بألوهية الدلاي ـ لاما... Dalai - Lamale[9] أو الثور، أو القرد[10] وهكذا تضيق فكرة الألوهية وتهبط بها إلى أبسط حدودها بوصفها «الوجود الأسمى... Supreme Being». أمّا الإيمان ذاته، إذا ما أخذ، صراحة، بهذا المعنى الفلسفي، فلن يكون سوى تجريد جاف للمعرفة المباشرة ـ مقولة صورية خالصة يمكن أن تنطبق على وقائع تختلف فيما بينها أتم الاختلاف، وينبغي ألّا تختلط بالامتلاء الروحي للإيمان المسيحي أو أن تتوحد معه،

---

(٩) الزعيم الروحي في الديانة البوذية، والكلمة تعني حرفياً «أمين الله»، ويعبده الهندوس على أنه القوة المطلقة (المترجم).

(١٠) كانت هذه الحيوانات من بين المعبودات عند كثير من الشعوب القديمة لآسيا في الديانة الهندية وفي الديانة المصرية القديمة (المترجم).

سواء نظرنا إلى هذا الإيمان على نحو ما يكون في قلب المؤمن، أو بوصفه قوة الروح القدس. . . Holy Spirit أو في نسق النظرية اللاهوتية.

لا بدّ أن تتوحّد في هوية واحدة بين ما يسمى هنا بالإيمان أو المعرفة المباشرة وبين الإلهام، ووحي القلب، والحقائق المفطورة في طبيعة الإنسان، وكذلك ما يُسمى بالعقل السليم أو الإدراك المشترك أي الحس المشترك بصفة خاصة. فجميع هذه الصور تتفق في تبنّي مبدأ المباشرة، أو طريق الوضوح الذاتي، كمبدأ مرشد لها، حيث تتمثل الواقعة، بناء عليه، أو مجموعة الحقائق وتكون حاضرة في الوعي.

٦٤ ـ تعتمد هذه المعرفة المباشرة على أن تعرف: **اللامتناهي، والأزلي، والله الذي نعتقد أنه موجود بالفعل.** أو قل إنها تؤكد أنه يوجد في وعينا ارتباط مباشر لا ينفصم يربط بين هذه الفكرة وبين اليقين بوجوده بالفعل.

وآخر شيء يفكر فيه الفلاسفة هو إنكار أو تفنيد هذه القواعد التي تقوم عليها المعرفة المباشرة. بل إنهم قد يجدون، على العكس، فرصة سانحة يهنئون فيها أنفسهم، عندما يجدون هذه المعتقدات القديمة وهي تُعبّر عن نغمة عامة في التعاليم الفلسفية، أصبحت إلى حد ما اقتناعات كلية يأخذ بها العصر، حتى ولو كانت في هذا الإطار غير الفلسفي، بل يكون العجب الحقيقي، بالأحرى، عندما نجد شخصاً ما يقدر أن يفترض أن هذه المبادىء تعارض الفلسفة ـ فتلك القواعد أو ما يقولون عنه أنه حق كامن في الذهن، بل هو الحقيقة أمام الذهن. (راجع فقرة رقم ٦٣). وهناك اهتمام خاص، من الوجهة الصورية، بالمبدأ الذي يقول إن وجود الله، على نحو مباشر، يرتبط بفكرته على نحو لا ينفصم، وإن الموضوعية ترتبط بالذاتية التي كان الفكر يمثلها في البداية. غير أن فلسفة المعرفة المباشرة لا تقنع بذلك فتسير في طريقها أحادي الجانب إلى أن تؤكد أن صفة الوجود الفعلي، حتى في الإدراك الحسي، ترتبط كذلك ارتباطاً لا ينفصم بالتصور الذي يكون لدينا عن أجسادنا وعن الأشياء الخارجية، كما

هي الحال تماماً في فكرة الله. وعلى ذلك فإن مهمة الفلسفة أن تحاول البرهنة على هذه الوحدة، وأن تبيّن أنها تكمن في نفس طبيعة الفكـر والذاتية، وأنها لا تنفصل عن الوجود والموضوعية. ومن ثمّ فإن الفلسفة في هذه الأحوال، أيّا ما كان التقدير الذي نضيفه على طابع هذه البراهين، لا بدّ أن تكون سعيدة، على أية حال، أن ترى أنه قد ظهر وتأكد أن مبادئها هي وقائع للوعي، وأنها بالتالي تنسجم مع التجربـة. والاختلاف بـين الفلسفة وتوكيدات المعرفة المباشرة الجازمة يتركز بالأحرى، حول موقف القَصْر. . Exclusive الذي تقفه المعرفة المباشرة عندما تضع نفسها في معارضة الفلسفة.

ومع ذلك فقد كان المبدأ الذي أعلنه ديكارت: «أنا فكر، إذن أنا موجود. . . Cogito, Ergo, Sum» ـ يمثل حقيقة مباشرة أو واضحة بذاتها، وهي قضية شغلت اهتمام الفلسفة الحديثة بأسرها ـ وهو بالفعل يمثل ذلك في نظر واضع هذا المبدأ أعني ديكارت. إن الرجل الذي أعلن أن هذه القضية عبارة عن قياس ينبغي عليه أن يعرف قدراً قليلاً من القياس أكثر مما تحمله كلمة «إذن. . . Ergo» الواردة فيه، فأين يمكن أن نبحث عن الحد الأوسط، والحد الأوسط هو أمر جوهري في القياس، أكثر من كلمة «إذن»، فإذا ما حاولنا أن نبرر التسمية فقلنا عن مجموعة الأفكار عند ديكارت إنها قياس «مباشر»، لكان هذا النوع الذي لا لزوم له في القياس هو إسم محض، لمركب غـير متوسط تمـاماً، لحـدود من الفكرة متميـزة ومختلفة. ولو كان الأمر كذلك فإن مركب الوجود وفكرنا، على نحو ما يتقرر في مبدأ المعرفة المباشرة، ليس من حقه أن يحمل إسم القياس، أكثر ولا أقل، من مبدأ ديكارت. وسوف أستعير من كتاب هوتو. . Hotho «بحث في الفلسفة الديكارتية» (نشره عام ١٨٢٦) السياق الذي ذكر فيه ديكارت نفسه قضيته التي تقول «أنا أفكر، إذن، أنا موجود» والتي أعلن فيها أن هذه القضية ليست قياساً. والفقرات مأخوذة من ردود ديكارت على المجموعة الثانية من الاعتراضات[١١]. . . - Respons. ad II Object: De Metho

(١١) كان ديكارت قد أرسل كتابه التأملات إلى عالم هولندي من علماء الدين يدعى كاتروس. . . =

do IV EpI. 118 وسوف أقتبس من الفقرة الأولى الكلمات التي تهم ما نحن بصدده مباشرة. يقول ديكارت «القول بأننا موجودات مفكرة، يُعبّر عن فكرة أولى مؤكدة»... ويستطرد ديكارت قائلاً: «وكذلك عندما يقول قائل، أنا أفكر إذن، أنا موجود، فإنه لا يستنبط الوجود من الفكر عن طريق القياس». لقد كان ديكارت يعرض ما الذي يتضمنه القياس، ومن ثم أضاف قوله: «إنك لكي تستخرج هذه الفكرة بالاستنباط عن طريق القياس، لا بدّ أن تضيف إليها مقدمة كبرى هي: كل ما يفكر موجود». ولقد لاحظ، بالطبع، أن هذه المقدمة لا بدّ أن تُستنبط هي نفسها من القضية الأصلية.

وقول ديكارت إن «الأنا» التي تُفكر لا بدّ هي نفسها أن تكون أو توجد - وقوله إن هذا الارتباط هو أول مطلق، أو مبدأ مطلق أو هي أكثر الأشياء كلها وضوحاً ويقيناً حتى أنك لا يمكن أن تجد شيئاً أسوأ من الشك فيه وعدم التسليم به - كل هذه الأقوال واضحة ومتميزة حتى أن قضايا «ياكوبي» الحديثة وغيره من المفكرين حول هذا الارتباط المباشر لن تكون سوى تكرار لا لزوم له.

٦٥ - النظرية التي نتحدث عنها لا تقنع عندما نبيّن لها أن المعرفة المتوسطة إذا ما أخذت منفصلة هي وعاء تام للحقيقة. فنظريتها المتميزة هي أن المعرفة المباشرة وحدها، مع الاستبعاد الشامل للتوسط، يمكن أن يكون لها مضمون حقيقي وسليم. وهذا الاستبعاد كاف لأن يظهرنا على أن النظرية هي نكسة وارتداد إلى الفهم الميتافيزيقي مع كلمة السر: «أما... أو»[(١٢)]. وهكذا نجد أنه نكسة وارتداد إلى عادة التوسّط الخارجي، التي

= Caterus، ثم أرسله إلى الأب مرسن مع اعتراضات كاتروس وردوده عليها. وسميت هذه المجموعة باسم الاعتراضات الأولى. وجمع مرسن اعتراضات من مختلف اللاهوتيين سميت باسم مجموعة الاعتراضات الثانية. كما كانت اعتراضات الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز تشكل مجموعة الاعتراضات الثالثة - وهكذا، تمّ نشرها مع ردوده عليها بهذا الترتيب، والاعتراضات التي يشير إليها هيجل هي اعتراضات اللاهوتيين، أو ما يسمى بالمجموعة الثانية من الاعتراضات (المترجم).

(١٢) يقصد أحد المبادىء التي يرتكز عليها الفهم، وهو يعتمد بصفة عامة على المبادىء الثلاثة للمنطق الصوري: الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع. (المترجم).

يقوم جوهرها على التشبث بمقولات ضيقة أحادية الجانب متناهية، تظن في نفسها، خطأ، أنها قد خلّفت وراءها هذه المقولات إلى الأبد، لكنا لن نناقش هذه النقطة بالتفصيل في الوقت الحاضر. ولن نقول عن المعرفة المباشرة سوى أنها واقعة فحسب، ونحن في هذه المقدمة الحالية لا نستطيع أن ندرسها إلاّ من هذه الوجهة من النظر فحسب. وسوف يتضح المغزى الحقيقي لمثل هذه المعرفة عندما نصل إلى المشكلة المنطقية المتعلقة بالتضاد بين المباشر والتوسّط. لكن مما تتميز به النظرة التي ندرسها الآن أنها انحرفت إلى اختبار طبيعة الواقعة أعني فكرتها الشاملة، ذلك لأن مثل هذا الاختبار ذاته هو خطوة نحو التوسّط بل حتى نحو المعرفة. ومن ثم فإن المناقشة الحقيقة التي تقوم على أسس منطقية ينبغي أن نرجئها حتى نصل إلى مكانها المناسب داخل المنطق ذاته.

والقسم الثاني من المنطق كله، وهو نظرية الوجود الماهوي (أو نظرية الماهية) هو مناقشة للوحدة الداخلية التي تؤكد نفسها بين المباشرة والتوسط.

٦٦ ـ لسنا بحاجة، إذن، إلى الذهاب أبعد من هذه النقطة، ويكفي أن نقول إن المعرفة المباشرة ينبغي أن تُقبل على أنها واقعة. . . Fact. والاختبار يوجه، في مثل هذه الظروف، إلى مجال التجربة، وإلى الظاهرة السيكولوجية. وإذا كان الأمر كذلك فنحن لا نحتاج إلاّ إلى التنويه بأن الحقائق المألوفة في التجربة والتي نعرفها جيداً بوصفها نتائج سلسلة طويلة من الفكر المتوسط والمعقد بدرجة عالية، هذه الحقائق تظهر مباشرة، وبلا مجهود يذكر، أمام ذهن أي إنسان ألف هذا الموضوع. فعالم الرياضة، شأنه شأن أي إنسان آخر متخصص في علم من علوم الجزئية، يواجه أية مشكلة بحلول جاهزة تفترض مقدماً تحليلات معقدة للغاية: وأي إنسان مثقف لديه عدد من وجهات النظر والقواعد العامة التي يستطيع أن يحشدها بغير مشقة، وهي قواعد ونظريات انبثقت من التأمل المستمر والتجربة الطويلة. وتعتمد السهولة التي نجنيها من أي ضرب من المعرفة أو الفن أو الخبرة الفنية (التقنية)، على أن يكون لدينا معرفة جزئية

أو نوعاً من النشاط ماثل أمام ذهننا في أية حالة يحدث فيها، وحتى لو قلنا إنه كان نشاطاً منصرماً مباشراً وقع لأطراف الإنسان.

وفي جميع هذه الأمثلة نجد أن مباشرة المعرفة لا تستبعد أبداً التوسط وأن الاثنين يرتبطان معاً، فالمعرفة المباشرة هي بالفعل ناتج المعرفة المتوسطة ونتيجتها.

لا يقل عن ذلك وضوحاً أن **الوجود الفعلي**... Existence المباشر يرتبط بتوسطه، فالبـذرة، والآباء، عبارة عن وجود فعلي مباشر مبدئي بالنسبة لنسلها، أي أن البذرة والآباء على الرغم من وجودهم الفعلي ومباشرتهم، فهم بدورهم نسل لشيء آخر. والطفل بغض النظر عن وجوده المتوسط يكون مباشراً لأنه موجود، والواقعة التي تقول إنني في مدينة برلين، وذلك هو وجودي المباشر الآن، يتوسطها تلك الرحلة الطويلة التي قطعتها حتى وصلت إلى هذه المدينة.

٦٧ ـ هـناك شيء آخر يمكن أن نلاحظه فيما يتعلق بالمعرفة المباشرة وبالمبادىء الأخلاقية والقانونية (على أن نضع تحت عنوان المعرفة المباشرة ما يُسمى أحياناً: **بالغريزة، والأفكار الفطرية أو المفطورة في النفس، والحسّ المشترك أو الإدراك العام، والعقل الطبيعي**، وباختصار أية صورة نعطيها صفة التلقائية الأصلية). وتعلمنا التجربة العامـة أن التربيـة أو التطور مطلوبة لكي يبرز ما هو مطمور داخل الوعي، ولقد كان الأمر كذلك في حالة التذكر عند أفلاطون، وفي طقوس التعميـد المسيحية، فـرغم أنها مقدسة تتضمن إلزاماً إضافياً للتربية المسيحيـة. وباختصـار فإن الـدين والأخلاق أيّاً ما كانا، إيمان أو معرفة مباشرة، لا يزالان، من كل جانب، مشروطين بعملية التوسط التي تسمى بالتطور أو التربية، أو التدرب.

ولقد أخطأ من أيّد نظرية **الأفكار الفطرية**... Innate Ideas ومن عارضها على حد سواء لما قاموا به من حصر وتضييق على نحو ما أشرنا إليه هنا، فهم قد وضعوا خطأً فاصلاً بين الوحدة الجوهرية المباشرة (كما ينبغي أن توصف)، لمجموعة من المبادىء الكلية للنفس، وبين وحـدة

أخرى لا بدّ أن تظهر بطريقة خارجية، ومن خلال موضوعات وتصورات معطاة. وهناك اعتراض واحد، مستمد من التجربة، ظهر يعارض نظرية الأفكار الفطرية. فلقد قيل إنه لو صحّت هذه النظرية للزم أن يكون لدى الناس جميعاً مثل هذه الأفكار. فلا بدّ، على سبيل المثال، أن يكون قانون التناقض واضحاً في أذهانهم، وأن يكونوا على وعي به، لأن هذا القانون وغيره من القوانين المشابهة يندرج تحت فئة: **الأفكار الفطرية**... Innate Ideas. ويمكن أن يُقال إن الاعتراض يُعزى إلى فهم خاطئ، لأنه ليس من الضروري أن تتخذ المبادىء المذكورة، رغم كونها فطرية، شكل الأفكار أو التصورات لشيء نعيه، أو نعرفه، غير أن الاعتراض لا يزال يصدق تماماً على النظرية الساذجة عن المعرفة المباشرة، ذلك لأنها تؤكد قضاياها صراحة، بمقدار ما تكون في الوعي. وهناك نقطة أخرى جديرة بالملاحظة، إذ يمكن أن نفترض أن المدرسة الحَدْسية تسلم أن الإيمان الديني، بصفة خاصة، يحتاج بالضرورة إلى تكملة بالتربية أو التصور الديني أو المسيحي. وفي هذه الحالة سوف تعمل على هواها إن هي حاولت تجاهل هذا التسليم عندما نتحدث عن الإيمان، أو هي تضلل وتخون انعدام التفكير في ألّا نعرف، أن التوسط لا مندوحة عنه، ما دامت تسلم بضرورة التربية.

(إضافة)

يمكن أن نعتبر نظرية التذكر... Reminiscence التي قال بها أفلاطون مرادفاً للقول بأن الأفكار توجد بالفطرة في الإنسان، بدلاً من أن توجد، كما ذهب السوفسطائيون في مصدر خارج ذهنه. غير أن تصور المعرفة على أنها تذكر لا يتعارض مع تطور ما هو بالفطرة في الإنسان، أو وضع هذا التطور جانباً لأنه لا أهمية له لأن هذا التطور هو إسم آخر للتوسط... Mediation. ويصدق نفس الشيء على نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت والفلاسفة الاسكتلنديين... Scotch Philosophers فهذه الأفكار موجودة بالقوة فقط في البداية، وينبغي أن ننظر إليها على أنها ضرب من ضروب القدرة المحض الموجودة عند الإنسان.

٦٨ ـ وفي حالة التجارب التي سبق ذكرها تمس الحاجة إلى البحث عن شيء ما يظهر مرتبطاً بالوعي المباشر. وعندما يتصور هذا الارتباط، مثلاً على أنه سلسلة تجريبية خارجية، فإنه يظهر حتى بالنسبة للملاحظة التجريبية، على أنه جوهري وضروري لأن وجوده مستمر. لكن، من ناحية أخرى، إذا ما أخذ هذا الوعي المباشر في ذاته، كما تعرضه التجربة، من حيث هو معرفة تتعلق بالله وبالطبيعة الإلهية، لوجدنا أن حالة الذهن التي تتضمنه، توصف عموماً بأنها علو أو ارتفاع عن المتناهي، وعن الحواس، وعن الرغبات الغريزية، ومشاعر القلب الطبيعي، وهو علو أو ارتفاع يتحول إلى إيمان بالله، وبالنظام الإلهي، وتنتهي عنده، ومن ثمّ فمن الواضح أنه على الرغم من أن الإيمان يمكن أن يكون معرفة مباشرة ويقيناً مباشراً، فإنه يتضمن كذلك توسط هذه العملية التي تدخل كمقدّم وشرط له.

ولقد لاحظنا فيما سبق أن ما يُسمى بالأدلة على وجود الله التي تبدأ من المتناهي تعبر عن مثل هذا العلو أو الارتفاع، وعلى ذلك فهي ليست من اختراع فكر بالغ العمق، وإنما هي الطريق البسيط الضروري الذي تسير فيه حركة الذهن: على الرغم من أن هذه البراهين في صورتها المألوفة لم تجد التعبير الصحيح التام عنها.

٦٩ ـ إن الانتقال من الفكرة الذاتية (قارن فقرة رقم ٦٤) إلى الوجود هو الذي يشغل الاهتمام الرئيسي لنظرية المعرفة المباشرة. ويُقال إن هناك ترابطاً أولياً واضحاً بذاته قائماً بين فكرتنا وبين الوجود. ومع ذلك فإن نقطة الانتقال المركزية هذه، على وجه الدقة، وبغض النظر عن أية علاقة تظهر في التجربة، تتضمن توسطاً واضحاً، وليس هذا التوسط من نوع ناقص أو غير حقيقي حيث يوجد مع شيء خارجي ومن خلاله، بل هو حقيقي لأنه يُعيّن ذاته ويشمل المقدمة والنتيجة معاً.

٧٠ ـ وما تقرره هذه النظرة هو أن الحقيقة لا توجد في الفكرة، بمعنى الفكر الذاتي، ولا في الوجود المحض بما هو كذلك، لأن الوجود

المحض في ذاته، تجريد وأن الوجود الذي ليس وجود الفكرة هو وجود العالم الحسي المتناهي. وذلك كله يؤكد فحسب، وبلا برهان، أن الفكرة لا يكون لها حقيقة إلّا بواسطة الوجود، وأن الوجود لا يكون له حقيقة إلّا بواسطة الفكرة. وترفض نظرية المعرفة المباشرة أن تأخذ بالمباشرة الفارغة اللامتعينة. (مثل مباشرة الوجود المحض، أو الوحدة الخالصة في ذاتها)، وتؤكد، بدلاً من ذلك، وحدة الفكر والوجود. وهي على حق في فعـلها هذا. لكنها كانت غبية عندما لم تر أن وحدة الحدود والأنماط المتمايزة، ليست وحدة مباشرة خالصة محض، أعني أنها ليست وحدة لامتعينة فارغة، وإنما لا بدّ من التأكيد كذلك، أنه لا يكون للحد حقيقة إلّا من حيث أنه يتوسطه حد آخر، أو أن الحدين، إن شئنا تعبيراً أفضل، لا يمكن لأحدهما أن يصل إلى الحقيقة إلّا من خلال توسط الآخر. أمّا القول بأن خاصية التوسط إنما توجد في مباشرة الحَدْس ذاته، فهو قول يُساق على هذا النحو بوصفه واقعة لا يستطيع الفهم أن يعترض عليها إذا ما أراد أن يكون متسقاً مع المبدأ الأساسي في المعرفة المباشرة الذي يقول إن شهادة الوعي معصومة من الخطأ. إن الفهم المجرد الشائع هو وحده الذي يأخذ حدّي المباشرة والتوسط، كل حد بذاته، على أنهما منفصلان انفصالاً مطلقاً. ويميز بينهما خـطّ صارم لا يلين، ثم يأخذ على عاتقه مهمة يائسة هي التوفيق بينهما. مع أن المشكلة، كما سبق أن بيّنا، لا وجود لها في الواقع، إنها تتلاشى في الفكرة النظرية الشاملة.

٧١ ـ تـتميز المدرسه الحسية، التي تأخذ بوجهة نظر أحادية الجانب، ببعض الخصائص وسوف نواصل، بعد أن ناقشنا الآن المبدأ الأساسي، الإشارة إلى سماتها الرئيسية، أولى هذه السمات هي: ما دمنا قد وجدنا معيار الحقيقة في الواقعة المحض للوعي، لا في طبيعة المضمون، فلن يكون لأي حقيقة مزعومة أساس آخر سوى اليقين الذاتي وتأكيد أننا اكتشفنا واقعة معينة في وعينا، وهكذا فإن ما أكتشفه أنا في وعيي يُبالغ فيه بحيث يصبح واقعة موجودة في كل وعي، ثم يطلق على طبيعة الوعي ذاتها.

هناك دليل يستخدم، من بين ما يسمى بالأدلة على وجـود الله،

يُسمى دليل إجماع الأمم... Consensus Gentium[١٣]، وهو قديم قدم شيشرون... Cicero ولدليل «إجماع الأمم» سلطان عظيم الشأن، والانتقال سهل وطبيعي من القول بأن واقعة معينة موجودة في وعي كل فرد إلى النتيجة التي تقول إن هذه الواقعة عنصر ضروري في طبيعة الوعي نفسه. ففي مقولة الاتفاق العام هذه يكمن إحساس عميق الجذور لا يفلت منه حتى ذهن المثقف، أدنى ثقافة، فإن وعي الفرد هو، في الوقت ذاته، جزئي وعَرَضي. ومع ذلك فما لم نختبر طبيعة هذا الوعي نفسه وننزع عنه عناصر العَرَضية والجزئية، بعملية شاقة يقوم بها الفكر الانعكاسي، ونكشف عن العنصر الكلي في صفائه ونقائه، فإنه لن يكون سوى اتفاق عام، حول نقطة معينة، يضفي سلطاناً على زعم ما يقول إن هذه النقطة جزء من طبيعة الوعي نفسه. وبالطبع، إذا ما أصرّ الفكر على رؤية الضرورة فيما يُعرض بوصفه واقعة للحدوث العام فلن يكون إجماع الأمم، بالتأكيد، كافياً. ومع ذلك فحتى إذا ما سلمنا بأن كلية الواقعة تعتبر برهاناً مقنعاً، فسوف نجد أنه يستحيل إقامة الإيمان بالله على مثل هذه الحجة، لأن التجربة تظهرنا على أن هناك أفراداً وأمماً ليس لديهم مثل هذا الإيمان(*). لكن ليس ثمة ما هو أسرع، ولا أسهل، من أن يكون

---

(١٣) يسمى أحياناً برهان الاتفاق العام بين الناس. ومن الفلاسفة الذين اعتمدوا على هذا البرهان في التدليل على وجود الله «شيشرون»، و «سينكا»، وكلمنت السكندري وهربرت تشربري، وأفلاطونيو كيمبردج، وجاسندي، وجروتيوس.. الخ. وملخصه أن هناك اعترافاً بين الأمم منذ فجر التاريخ بأن الله موجود، وهو اعتراف يتخذ صفة الكلية التي تُجبرنا على التسليم بحقيقته. وصوره متعددة منها البيولوجية التي تقول بالنزع الغريزي للإيمان. ومنها الشوق الفطري إلى الله، أو الأفكار النظرية عند ديكارت (المترجم).

(*) لكي نحكم على مدى انتشار الإلحاد أو الإيمان بالله من الحالات التي تقدمها لنا التجربة، فإن من الأهمية بمكان أن نعرف ما إذا كان التصور العام المحض لله كافياً، أم أن المطلوب أن يكون هناك تعريف أكثر تحديداً لله - إن العالم المسيحي سوف يرفض يقيناً، أن يطلق اسم الله على أوثان الهندوس والصينيين، أو على تمائم الإفريقيين... Fetiches بل ولا حتى على آلهة اليونان أنفسهم. ولو صحّ ذلك لكان المؤمن بهذه الأوثان غير مؤمن بالله. فلو قيل، من ناحية أخرى، إن الإيمان بالأوثان يتضمن ضرباً من الإيمان بالله، كما تتضمن الأجناس ،الأنواع، لكان معنى ذلك أن الوثنية ليست مجرد إيمان بالوثن فحسب بل هي أيضاً إيمان بالله. ولقد أخذ الأثينيون بوجهة نظر مضادة: فالشعراء والفلاسفة الذين فسّروا =

لديك مثل هذا التأكيد المحض، وهو أنني اكتشفتُ في وعيي واقعة، وأنا على يقين من صدقها، ثم أعلنُ هذا اليقين، بدلاً من أن ينبع من تكويني الذهني الجزئي وحده فإنه ينتمي إلى طبيعة الروح ذاتها.

٧٢ ـ هناك خاصية ثانية، وهي نتيجة مترتبة على القول بأن الوعي المباشر هو معيار الحقيقة، وهذه النتيجة هي أن جميع الأوهام والخرافات سوف تصبح حقائق، وستجد دفاعاً مُعداً عن مضمون الإرادة بالغاً ما بلغ خطؤه أو ما فيه من لا أخلاقية ـ : فالهندوسي يجد الله في البقرة، والقرد، وفي براهمان... Brahmin وفي اللاما... Lama. والسبب أنه يؤمن بهم (مباشرة)، ولا يصل إليهم عن طريق الاستدلال والقياس وما يسمى بالمعرفة المتوسطة. غير أن الرغبات الطبيعية والمشاعر تُدخل في الوعي على نحو تلقائي: اهتماماتها. وكذلك تشق الغايات اللاأخلاقية طريقها إليه على نحو طبيعي، وتجد نفسها في بيتها، وهكذا يعبّر الخلق الحسن أو السيىء، في هذه الحالة، عن وجود معين محدّد للإرادة، يتعرّف عليه المرء على نحو مباشر جداً في الاهتمامات والغايات.

= زيوس... Zeus على أنه سحاب، وأكدوا أنه لا يوجد سوى إله واحد، عوملوا في أثينا على أنهم ملاحدة.

والخطر في هذه المشكلات يكمن في النظر فيما يستخرجه الذهن من الموضوع، لا ما هو عليه الموضوع فعلاً وصراحة. ولو فشلنا في ملاحظة هذه التفرقة، فسوف تتحول المدركات الشائعة لحواس الناس إلى دين: لأن كل مدرك منها، الواقع كل نشاط للذهن، يحتوي ضمناً على مبدأ يرتفع، بعد تطهيره، وتطويره، إلى مرتبة الدين. لكن أن تكون قادراً على الدين شيء، وأن يكون لك دين شيء مختلف، والدين المتضمن على هذا النحو ليس سوى استعداد وإمكانية فحسب.

وهكذا لم يجد الرحّالة في العصور الحديثة عند بعض القبائل (على نحو ما وجد الكابتن روس... Captain Ross، والكابتن باري... Parry بين قبائل الأسكيمو) ولا حتى هذا النزر اليسير من الدين الموجود عند السحرة الأفارقة أو الجويتس... Goetes حسب تسمية هيرودوت. ومن ناحية أخرى فإن رجلاً إنجليزياً قضى الأشهر الأولى من اليوبيل الأخير يقول في وصفه للرومان المحدثين إن أوساط الناس هم من المتعصبين للدين، بينما أولئك الذين يستطيعون القراءة والكتابة فهم ملاحدة.

ونادراً ما تسمع تهمة الإلحاد في العصور الحديثة، ويرجع السبب أساساً إلى أن وقائع الدين ومتطلباته قد ارتدت إلى أدنى حد لها (قارن فقرة ٧٣) (المؤلف).

٧٣ ـ وثالثاً وأخيراً فإن المعرفة المباشرة بالله لا تسير أبعد من القول بأن الله موجود، أمّا أن تقول لنا ما هو فذلك فعل من أفعال الإدراك يتطلب توسطاً: ولهذا فإن الله بمقدار ما يكون موضوعاً للدين سوف يرتد ليصبح الله بصفة عامة، أو اللاتعين الموجود في عالم ما فوق الحس، وهكذا يتقلص مضمون الدين ليصل إلى حده الأدنى.

وأذا كان من الضروري، حقيقة، أن نظفر بذلك الاعتقاد المحض الذي يقول إن هناك إلهاً، أو حتى أن نخلق مثل هذا الاعتقاد فإنه يحق لنا أن نعجب من فقر العصر الذي نعيش فيه والذي يرى في فقر الشعور الديني مغنماً، والذي هبط في كنيسته بحيث أصبح يوجّه عبادته في المذبح، كما كان يحدث في أثينا قديماً، إلى «الله المجهول»... Unknown God.

٧٤ ـ لا يزال علينا أن نشير، بإيجاز، إلى الطبيعة العامة لصورة المباشرة، لأنها تمثل جانباً أحادياً جوهرياً في المقولة، وتجعل أي مضمون يندرج تحتها أحادي الجانب أيضاً، ولهذا السبب، متناه. وهي **أولاً**: تجعل الكلي مجرد تجريد خارجيّ للجزئيات، وتجعل من الله وجوداً بغير صفة معينة. لكن الله لا يمكن أن يُسمى روحاً إلّا إذا عُرف على أنه البداية والنهاية والوسيلة في آن معاً في عملية التوسط، وبغير هذا التوحيد للعناصر فإنه لن يكون عينياً، ولا حياً ولا روحاً. ومن هنا فإن معرفة الله على أنه روح تتضمن بالضرورة توسطاً. وصورة المباشرة ثانياً: تُضفي على الجزئي طابع الاستقلال أو الوجود القائم بذاته. غير أن هذه الصفات نفسها تناقض ماهية الجزئي الذي من ماهيته نفسها أنه يشير إلى شيء آخر خارجه، فهذه الصفات بهذا الشكل تضفي على المتناهي طابع المطلق. ولكن إلى جانب ذلك، فإن صورة المباشرة مجردة تماماً، وهي لهذا لا تفضل مجموعة من المضامين على مجموعة أخرى، ولكنها قابلة لها جميعاً على حد سواء: وهي يمكن كذلك أن تُقر ما هو وثني، ولا أخلاقي كما تُقر العكس على السواء. إننا حين ندرك أن المضمون ـ أو الجزئي لا يقوم بذاته، بل هو مشتق من شيء آخر، عندئذ فقط يتضح لنا تناهيه وعدم حقيقته في ضوئها الصحيح. ومثل هذا الإدراك، الذي نُبيِّن فيه أن المضمون يحمل

معه أساس طبيعته المفتقرة إلى شيء آخر، هو معرفة تتضمن تـوسطاً. والمضمون الوحيد الذي يُقال عنه إنه حقيقة هو مضمون لا يتوسطه شيء آخر، ولا تحده أشياء أخرى: أو بعبارة أخرى: إنه المضمون الذي يتوسط نفسه حيث يلتقي التوسّط والمباشرة على صعيد واحد. إن الفهم الذي يظن أنه قد أوضح المعرفة المتناهية، والهوية التي اتخذ منها الميتافيزيقيون التحليليـون، والعقليون القـدامى[١٤]، على نحـو مبتور، مبـدأ ومعيـاراً للحقيقة من جديد، هي نفسها تلك المباشرة، أعني الارتباط المجرد مع الذات، وهو نفسه الهوية المجردة. إن الفكر المجرد (وهو الصورة العلمية التي تستخـدمها ميتـافيزيقـا الانعكاس) والحَـدْس المجرد (الصـورة التي تستخدمها المعرفة المباشرة) هما شيء واحد.

(إضافة)

التضاد النمطي بين صورة المباشرة وصورة التوسط تُضفي على الأولى طابع النقصان والتحيز، مما يؤثر في كل مضمون يندرج تحتها. والمباشرة تعني بصفة عامة الارتباط المجرد مع الذات، أعني هوية مجردة أو كلية مجردة، ومن ثم فإن الكلي الجوهري، الحقيقي، الضروري، حين يُؤخذ في مباشرته فحسب، يكون كلياً مجرداً محضاً. ومن هذه الوجهة من النظر يتصور الله على أنه وجود يخلو تماماً من كل صفة متعينة. وحين نطلق على الله اسم الروح فإن ذلك لا يكون في هذه الحالة سوى كلام، وأن الوعي، الوعي الذاتي، اللذان تتضمنها الروح مستحيلان بدون أن تميز الروح نفسها عن ذاتها، ومن شيء آخر، أعني أنهما مستحيلان بدون التوسط.

٧٥ ـ لـقد كان من المستحيل علينا أن ننقد هذا الموقف الثالث الذي يتخذه الفكر تجاه الحقيقة الموضوعية، بأنه طريقة أخرى غير ما أشرنا إليه على نحو طبيعي، وما تُسلم به النظرية ذاتها. لقد كانت النظرية تقرر أن المعرفة المباشرة واقعة حقيقية ولقد بيّنا في الواقع أنه ليس صحيحاً أن

---

(١٤) مفكرو عصر التنوير، في الأعم الأغلب، كما جاء في الترجمة الفرنسية ص ٧٢. (المترجم).

هناك معرفة مباشرة، أعني معرفة بدون توسط: إما بواسطة شيء آخر أو بواسطة الشيء نفسه. كما بيّنا أيضاً أنه من الخطأ القول بأن الفكر يتقدم من خلال المقولات المتناهية والمشروطة وحدها والتي يتوسطها باستمرار شيء آخر، وأن ننسى أن التوسط ذاته يتلاشى في قلب فعل التوسط نفسه. ولكي نبيّن أنه لا توجد، في الواقع معرفة يمكن أن تتقدم بواسطة مباشرة خالصة ولا توسط خالص، فإننا نستطيع أن نشير إلى المثال الذي يقدمه لنا المنطق والفلسفة ككل.

٧٦ ـ لو أننا نظرنا إلى مبادىء المعرفة المباشرة في علاقتها بالميتافيزيقا غير النقدية القديمة التي بدأنا منها، فسوف نتعلم عن طريق المقارنة بينها الطبيعة الرجعية لمدرسة ياكوبي. فمذهبه عبارة عن عودة إلى البداية الحديثة لهذه الميتافيزيقا في الفلسفة الديكارتية. فكل من ياكوبي، وديكارت قد أكّد القضايا الثلاث الآتية:

(١) ـ عدم إمكان الفصل بين وجود المفكر وفكره: **«أنا أفكر، إذن، أنا موجود»**... Cogito, Ergo, Sum تدل على أن الوجود العام، والواقع، والوجود الفعلي للأنا... Ego ينكشف لي على نحو مباشر من خلال الوعي. (الواقع أن ديكارت كان حريصاً على القول بأنه يعني بالفكر الوعي بصفة عامة. انظر مبادىء الفلسفة ـ القسم الأول فقرة رقم ٩)(١٥) وهذا الترابط، أو عدم إمكان الفصل (بين الفكر والوجود) هي أول معرفة مطلقة وأكثرها يقيناً، ولا هي متوسطة ولا مبرهنة.

(٢) ـ عدم إمكان الفصل بين الوجود الفعلي وتصور الله: فالأول يتضمن الثاني بالضرورة، أو أن التصور لا يمكن أن يقوم بدون صفة

---

(١٥) يقول ديكارت في هذه الفقرة تحت عنوان ما هو الفكر؟ «أقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث نُدرك أنفسنا إدراكاً مباشراً، ومن أجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على التعقل والإدراك والتخيل، بل يتناول الإحساس أيضاً...» وباختصار يقصد ديكارت بالفكر كل ما يقع في «الوعي». قارن: «مبادىء الفلسفة» لديكارت ترجمة المرحوم الدكتور عثمان أمين ص ٥٧ من الطبعة الثانية أصدرتها دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٥ (المترجم).

الوجود، التي هي بالتالي ضرورية وأزلية(*).

(٣) ـ الوعي المباشر بوجود الأشياء الخارجية. ولا يعني ذلك أكثر من الوعي الحسي. ومثل هذا الوعي هـو أدنى أنواع الإدراك: الشيء الوحيد الذي تجدر معرفته عنه هو أن مثل هذه المعرفة المباشرة بـوجود الأشياء الخارجية هو خطأ ووهم، وأن العالم المحسوس بما هو كذلك يخلو تماماً من الحقيقة. وأن وجود هذه الأشياء الخارجية هو وجود عارض وعابر بوصفه مظهراً فحسب، وأن من طبيعتها ذاتها أن يكون لها وجود فعلي يمكن فصله عن ماهيتها وفكرتها.

٧٧ ـ ومـع ذلك فهناك فارق بين هاتين الوجهتين من النظر:

١ ـ فالفلسفة الديكارتية تتقدم من هذه المسلمات غير المبرهنة، والتي تفترض أنه لا يمكن البرهنة عليها، تفصيلات عن المعرفة أوسع وأوسع. وهكذا أدّت إلى نشأة العلوم في العصر الحديث. أمّا النظرية الحديثة (نظرية ياكوبي) فهي على العكس من ذلك (قارن فقرة ٦٢) قد وصلت إلى نتيجة

(*) يقول ديكارت في القسم الأول من مبادىء الفلسفة فقرة ١٥ «سوف يكون القارىء أكثر ميلاً إلى الإيمان بوجود موجود كامل غاية الكمال إذا ما انتبه أنه لا يجد في ذاته فكرة شيء آخر يتبيّن فيها وجوداً ضرورته على هذا النحو من الإطلاق. وسوف يرى أن الفكرة تصور طبيعة ثابتة حقيقية، طبيعة لا يمكن إلاّ أن توجد، ما دام الوجود متضمناً فيها بالضرورة». ملاحظة تلي ذلك مباشرة توحي بشيء يشبه التوسط أو البرهنة، لا تبطل في الواقع المبدأ الأصلي.
ونصل مع اسبنوزا إلى نفس العبارة فهو يقول إن الماهية أو التصور المجرد لله يتضمن الوجود. فأول تعريفات اسبنوزا يقول: «إن الله علة ذاته... Causa Sui» وهو يفسره بأنه (ما يكون في الوجود والماهية شيء واحد، أو ما لا يمكن تصور طبيعته إلاّ على أنها موجودة). فعدم إمكان الفصل بين الفكرة والوجود هي النقطة الرئيسية والغرض الأساسي في مذهبه، لكن أية فكرة هذه التي لا يمكن فصلها عن الوجود؟ إنها ليست فكرة الأشياء المتناهية التي تشكلت على نحو يجعلها عَرَضية، ويجعل وجودها مخلوقاً. والقضية الحادية عشرة عند اسبنوزا التي يعقبها برهان أن الله يوجد بالضرورة، وكذلك القضية العشرون تُبيّن أن وجود الله وماهيته شيء واحد ـ هي نوافل لا لزوم لها والبرهان صورة أكثر من حقيقة. فالقول بأن الله جوهر، والجوهر الوحيد، وأنه الجوهر الذي هو علة ذاته.. Causa Sui، وأن الله من ثم يوجد بالضرورة ـ هو قول يعني أن الله هـو ما تتحـد فيه الفكـرة والوجـود اتحاداً لا ينفصم. (المؤلف).

تعتبر في ذاتها غاية في الأهمية، وهي أن الإدراك يتقدم كما لا بدّ أن يفعل، من توسطات متناهية لا يستطيع أن يعرف إلا المتناهي فحسب، ولا يمكن له أبداً أن يصل إلى الحقيقة، وهو يكتفي بالوعي بالله ولا تذهب أبعد مما سبق أن ذكرناه وهو الإيمان المجرد بأن الله موجود(*).

٢ ـ النظرية الحديثة، من ناحية، لم تُحدث أي تغيير في المنهج الديكارتي الخاص بالمعرفة العلمية المألوفة، وهي تقود بنفس الخطة، العلوم التجريبية المتناهية التي نبعت منها. لكنها، من ناحية أخرى، عندما تصل إلى العلم الذي هو لا متناه في مجاله فإنها تُلقي جانباً بهذا المنهج، ولمّا كانت لا تعرف منهجاً آخر غيره، فإنها بذلك تطرح جانباً جميع المناهج، وتترك نفسها لتقلبات الخيال والمزاعم الهوجاء، وللزهو الأخلاقي وازدراء الآخرين، وللغطرسة العاطفية، أو تترك نفسها للدجماطيقية الطائشة والتلهف على الحجة التي تعارض بأعلى صوت الفلسفة والنظريات الفلسفية ـ فالفلسفة، بالطبع، لا تطيق المزاعم المحض أو الزهو الكاذب، وتكبح جماح اللعبة الحرة للبرهان المتأرجح.

٧٨ ـ علينا، إذن، أن نرفض التعارض والمقابلة بين المباشرة المستقلة في مضامين ووقائع الوعي، وبين التوسط المستقل أيضاً والذي يفترض، عدم اتفاقه مع المباشرة ـ فعدم الاتفاق هذا هو افتراض محض، وزعم تعسفي. إذ أن جميع المزاعم والمسلمات الأولى ينبغي، بطريقة مماثلة، أن نخلّفها وراءنا عند مدخل الفلسفة، سواء أكانت مستمدة من العقل أم من الخيال. ذلك لأن الفلسفة، هي العلم الذي يجب أن تخضع فيه أمثال هذه القضايا للتدقيق، كما يخضع معناها وأضدادها للتثبت.

ولقد وضع مذهب الشك... Scepticism علماً سلبياً وطبقه تطبيقاً

(*) يقول القديس آنسلم... St. Anselm على العكس: «يبدو لي أنه سيكون ضرباً من الإهمال، إذا لم نُجهد أنفسنا، بعد أن نثبت إيماننا، لكي نرى بأنفسنا معنى ما نؤمن به». وكلمات آنسلم هذه في ارتباطها مع الحقائق العينية للنظرية المسيحية تطرح للبحث مشكلة من أعقد المشكلات التي يمكن أن يفكر فيها الإيمان الحديث. (المؤلف).

نسقياً على جميع صور المعرفة، وقد يصلح مذهب الشك هذا ليكون مدخلاً مناسباً لبيان بطلان أمثال هذه المزاعم. غير أن المدخل الشكي لن يكون كريهاً فحسب، بل سيكون كذلك مساراً عديم الجدوى، وذلك بسبب أن الجدل... Dialectic نفسه، على نحو ما سيظهر بعد قليل، هو عنصر جوهري في العلم الإيجابي. وإلى جانب ذلك، فإن مذهب الشك لن يصل إلّا إلى الصور المتناهية على نحو ما توحي بها التجربة، ويأخذها كما هي معطاة بدلاً من أن يستنبطها استنباطاً علمياً. والمطالبة بإكمال مذهب الشك تشبه هي نفسها الإصرار على أن يبدأ العلم من الشك الكلي، أو الغياب الشامل لأي افتراض سابق. وإذا شئنا الدقة فإن هذا المطلب، يتحقق بواسطة الحرية، (وهو الحل الذي يريد الفكر الخالص) التي تدرك تجريدها الخالص، بعد أن تكون قد تجردت من كل شيء، أعني تدرك بَسَاطَة الفكر.

الفصل السادس
تعريف وتقسيم أبعد للمنطق

٧٩ ـ للمـنطق، من حيث الصورة، ثلاثة جوانب:

أ ـ الجانب المجرد أو جانب الفهم.
ب ـ الجانب الجدلي أو الجانب السلبي للعقل.
حـ ـ الجانب النظري أو الإيجابي للعقل(١).

وهذه الجوانب الثلاثة لا تكوّن ثلاثـة أقسام من المنطق، ولكنها مراحل أو لحظات لكل فكرة منطقية أعني لكل فكرة شاملة، ولكل حقيقة أيًّا كانت. ويمكن لهذه الجوانب أن توجد كلها في المرحلة الأولى: مرحلة الفهم. وهي في هذه المرحلة تظل كل منها معزولة عن الأخرى، إلاّ أن ذلك سوف يُقدِّم لنا تصوراً ناقصاً لها. ولن يكون تقسيم المنطق وبيان

---

(١) يصف هيجل هنا الحدود الثلاثة في أي مثلث جدلي: فالحد الأول هو عمل من أعمال الفهم، لأنه يؤكد نفسه ببساطة بوصفه المقولة الوحيـدة في الوجـود، وعلى هـذا النحو يضع الوجود نفسه ويؤكد أن الوجود هو الوجود ولا شيء غير ذلك. ولا يعني ذلك شيئاً سوى قانون الهوية «أ هو أ» وهو مبدأ الفهم. والحد الثاني خاص بالعقل السلبي، فالعـدم، مثلاً حد سلبي وهو يتضمن العقل لأننا لكي نحصل على العدم لا بدّ أن نخرجه من ضده، أعني الوجود وأن نكشف عن اتحاده معه. والحد الثالث وهو الصيرورة خـاص بالعقـل الإيجابي، وهو إيجابي لأنه ليس مجرد سلب كالحد الثاني، وإنما هو عود إلى الإثبات الأول الذي يستطيع أن يتحول إلى قضية ـ في مثلث جديد. قارن شرح و. ت. ستيس لهذه الفكرة بالتفصيل في كتابه «فلسفة هيجل» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. ص ١١٢ وما بعدها من الجزء الأول وعنوانه «المنطق وفلسفة الطبيعة» ـ وهو العدد الثالث من المكتبة الهيجلية التي تصدرها دار التنوير بيروت (المترجم).

خصائصه وجوانبه، في هذه المرحلة، أكثر من تقسيم تاريخي أو هو على سبيل التوقع فحسب.

٨٠ - (أ) - الفكر من حيث هو فهم... Understanding يتشبث بترسيخ الخصائص وتحديدها وتمايزها بعضها عن بعض: وهو يعالج كل تجريد محدد كما لو كان مستقلاً ويقوم وجوده بذاته.

(إضافة)

في استخدامنا المألوف للفظ الفكر، وحتى الفكرة الشاملة... Notion، لا يكون أمام أعيننا، في الأعم الأغلب، سوى عملية الفهم هذه. ولا شك أن الفكر في بدايته هو عملية الفهم هذه ونشاطها: غير أن الفكر لا يتوقف عندها، ومن هنا فإن الفكرة الشاملة ليست من وظيفة الفهم المحض. ويمكن أن يوصف نشاط الفهم، بصفة عامة، بأنه إدخال موضوعه في صورة الكلية. غير أن هذا الكلي هو كلي مجرد: أعني أنه يعارض ضده، وهو الجزئي، بشدة وصرامة حتى أنه يرتدُّ في الوقت ذاته فنجد طابع الجزئي من جديد. والفهم بموقفه التجريدي الانفصالي تجاه موضوعاته هو عكس الإدراك والإحساس المباشر، الذي يبقى تماماً، بما هو كذلك، في دائرة نشاطه الساذج في العيني.

لا بدّ لنا أن نشرح، عن طريق الإشارة إلى التعارض بين الفهم من ناحية والإحساس والوجدان من ناحية أخرى، الهجمات المتكررة على الفكر ووصفه بأنه جاف وصارم وضيق. ويؤدّي لو سار، متسقاً، إلى نتائج مدمرة ووبيلة. والرد على هذه الاتهامات بمقدار ما تبرهن عليها وقائعها، هو أن نقول إنها لا تنسحب على الفكر بصفة عامة، فهي يقيناً لا تمس تفكير العقل... Reason وإنما تصدق فحسب على ممارسات الفهم. غير أننا ينبغي أن نضيف إلى ذلك أنه لا بدّ من التسليم، بغير تردد، بحسنات الفهم المحض وحقوقه. وتظهر حسناته هذه حين نقول إننا لو استبعدنا

الفهم أو نحيناه جانباً، فإننا لن نجد الثبات والتحديد، والدقة لا في مجال النظر ولا في مجال العمل على حد سواء.

ومن هنا فإن المعرفة، في مجال النظر، تبدأ بإدراك الأشياء الموجودة باختلافاتها النوعية الخاصة - فنحن في دراسة الطبيعة، مثلاً، نميّز بين: المواد، والقوى والأجناس وما شابه ذلك، وكذلك الطابع النمطي لكل منها في عزلته. والفكر يعمل هنا بقدرته التحليلية حيث القانون الذي يحكمه هو مبدأ الهوية... Identity، وهو يعني الإشارة البسيطة لكل خاصية إلى نفسها. وبتوجيه الهوية ذاتها تسير المعرفة من حقيقة علمية إلى أخرى (أي يتم الانتقال على ضوء هذا المبدأ نفسه: مبدأ الهوية)، وفي ميدان الرياضيات، على سبيل المثال، نجد أن العِظَم... Magnitude هو السمة التي تحدد طريقة سيرنا بغض النظر عن بقية السمات، ففي الهندسة مثلاً، نقارن بين شكل وشكل آخر بقصد إظهار هويتهما أو تطابقهما. وقل مثل ذلك في ألوان أخرى من المعرفة ففي فقه التشريع نجد أن طريق السير يحكمه منذ البداية قانون الهوية، فنحن نناقش فيه ونتجادل بادئين السير من قانون مُعيّن أو من قانون سابق إلى قانون لاحق: وماذا عسى أن يكون هذا الطريق إن لم يكن هو طريق الهوية نفسه...؟!

غير أن الفهم لازم في ميدان العمل كما هو لازم في ميدان النظر سواء بسواء. فالخُلُق ضروري للسلوك. والرجل ذو الخُلُق رجل مفهوم، فهو قد حدَّد لنفسه أهدافاً واضحة يسعى إلى تحقيقها دون أن يحيد أو ينحرف عنها. وذلك لأن من يأخذ على عاتقه القيام بعمل عظيم عليه، كما يقول جوته... Goethe أن يتعلم كيف يحدد نفسه[٢]. أمّا من يودّ، على

(٢) كانت فكرة تحديد الغاية مما يعمله الإنسان هي الدرس الذي يتكرر كثيراً في قصة جوته «فلهلم مايستر: سنوات التجّوال»، لاسيما الفصل الرابع. حيث يقول «ليست الجوانب الكثيرة، إن شئنا الدقة، سوى إعداد للعنصر الذي يستطيع أن يعمل فيه الجانب الواحد.. وأفضل شيء هو أن تحدد نفسك بدقة العمل اليدوي». ويقول أيضاً: «إن تعرّفك على شيء واحد وتمرسك به تمرساً حقيقياً يعطيك تدريباً عالياً أكثر من مائة شيء لا تعرف إلّا نصفها»... الخ من تعليقات ولاس ص ٤٠٩ (المترجم).

العكس، أن يفعل كل شيء، فإنه لن يفعل شيئاً. ذلك لأن العالم مليء بكثير جداً من الأمور التي تثير الاهتمام: كالشعر الإسباني، والكيمياء، والسياسة، والموسيقى. . الخ فهي كلها ممتعة. وإذا ما شغل المرء نفسه بها لمتعتها فلا غبار عليه. لكن من يريد تحقيق عمل معين لا مندوحة له عن أن يلتزم بنقطة محددة حتى لا يوزع جهده في اتجاهات شتى. ونجد كذلك أن المهم في أية مهنة السير على خطى الفهم. ومن هنا كان على القاضي، مثلاً، أن يلتزم بالقانون، وأن يصدر أحكامه طبقاً له دون أن يمنعه من تطبيقه باعث ما، ولا يسمح بقبول أعذار، ولا يحيد يُمْنَةً أو يُسْرة. ولقد كان الفهم كذلك عنصراً من عناصر المران والخبرة، فالرجل المحنك لا يقنع بالانطباعات المبهمة الغامضة، وإنما هو يُدرك الأشياء في خصائصها المحددة، بينما تجد الرجل الساذج يتأرجح دون أن يستقر على حال، وكثيراً ما يضيق صدره حين يصل إلى فهم محدد للموضوع الذي يناقشه، أو حين تضع عينيه على نقطة محددة في المشكلة المطروحة أمامه.

ولقد أوضحنا الآن تواً أن المبدأ المنطقي، بصفة عامة، ليس مجرد نشاط ذاتي لعقولنا، وإنما هو، على العكس، مبدأ كلي، وهو لهذا السبب موضوعي أيضاً، ولقد أوضحنا ذلك في مرحلة الفهم التي هي أول صورة من الحقائق المنطقية. والفهم بهذا المعنى الواسع يناظر ما نسميه بخيرية الله، بالقدر الذي تعني فيه الخيرية أن الأشياء المتناهية موجودة بذاتها. فنحن نتعرّف على خيرية الله، في الطبيعة مثلاً، في واقعة أن الأصناف المختلفة من النباتات والأنواع المتعددة من الحيوانات مُزوَّدة بكل ما تحتاج إليه للمحافظة على بقائها ووجودها وصالحها، ولا نستثني من ذلك الإنسان الذي يملك من حيث هو فرد ومن حيث هو جماعة: أسباب بقائه وتطوره. وهذه الأسباب تتمثل من ناحية، في الظروف المُناخية الصالحة التي يعيش فيها، ونوع التربة ومنتجاتها، كما تتمثل، من ناحية أخرى، فيما وهبته الطبيعة من قدرات، ومواهب. وبهذه الصورة يظهر في كل جانب من جوانب العالم الموضوعي، ولا يمكن لشيء ما في مثل هذا العالم أن يكون مكتملاً تماماً ما لم تقتنع به قوانين الفهم اقتناعاً كاملاً. فالدولة، مثلاً،

تظل ناقصة ومعيبة إلى أن تصل إلى تمايز واضح لنظمها وحرفها ومهمتها، وإلى أن تصل إلى مرحلة تجد فيها وظائف السياسة والحكم، التي تختلف من حيث المبدأ، تُخرج من داخلها أعضاء معينين خاصين، بنفس الطريقة التي نجد فيها الحيوان، أو الكائن الحي عموماً، يتزوّد بأعضاء متميزة تختص بوظائف: الإحساس والحركة، والهضم - إلى آخره[٣].

قد يفيدنا سياق المناقشة أن نبيّن أن الفهم لازم حتى في تلك الميادين والمجالات الخاصة بالعمل والنشاط، والتي قد يظن الوهم الشائع أنه بعيد عنها، وبالتالي فبمقدار ما يغيب وجود الفهم في هذه المجالات تكون النتيجة هي النقص وعدم الاكتمال. ويصدق ذلك بصفة خاصة على مجالات الفن والدين، والفلسفة: ففي مجال الفن، على سبيل المثال، نجد الفهم واضحاً حيث نجد أن صور الجمال، التي تختلف من حيث المبدأ، تظل متمايزة، وتُعرض في صفائها. ويصدق ذلك أيضاً على الأعمال الفردية في الفن، أعني في العمل الفني الواحد. إذ نجد أنه من جوانب الجمال في القصيدة الدرامية ومن تمام كمالها أن تبرز في إخلاص وصدق، خصائص الأشخاص المتعددين واضحة ومحددة. خذ مثلاً آخر: مجال الدين، نجد أن عظمة الإغريق وتفوقهم على ميثولوجيا الشمال أو أساطيرهم (بغض النظر عن الاختلافات الأخرى بينهم) تكمن أساساً فيما يلي:

كانت الآلهة عند أهل الشمال عبارة عن شخصيات باهتة، تضيع معالم أحدها في الآخر نتيجة للغموض والإبهام. ثم تأتي الفلسفة في النهاية. والقول بأن الفلسفة لا تستطيع السير أبداً بدون الفهم قول يصعب

---

(٣) المفروض أن الجنين يبدأ من مرحلة اندماجية لا تمايز فيها، ثم تبدأ مرحلة الانقسام ثم يعقبها نمو وزيادة الكتلة الحية، وتبدأ مرحلة التمايز الخَلَوي حيث تظهر أنماط مختلفة من الخلايا التي تتجمع، في مرحلة التعضي، لتكون منها أعضاء تقوم بوظائف متخصصة. ويعتقد هيجل أن الدولة تبدأ على هذا المنوال بشيء أقرب إلى «الاندماجية» لكنها تظل ناقصة ومعيبة إلى أن تُخرج من ذات نفسها أعضاء ونُظماً وحرفاً وتخصصات مختلفة تماماً كما يفعل الكائن الحي عند اكتمال نموه (المترجم).

أن يحتاج إلى أن نسوق بشأنه ملاحظة خاصة بعد كل ما قدمناه، فأول مطالب الفلسفة هي أن كل فكرة لا بدّ من إدراكها بدقة تامة دون السماح لشيء أن يبقى غامضاً أو مبهماً.

ويُضاف إلى ذلك، في العادة، القول بأنه يتعين على الفهم ألّا يسير أبعد من ذلك، لأن الفهم، وهذا حق، ليس مطلقاً، وإنما هو، على العكس من ذلك، متناه وهو بطبيعة تكوينه ذاتها حين يصل إلى حده الأقصى ينقلب إلى ضده. وتلك هي عادة الشباب: الاندفاع نحو المجردات، أمّا الرجل الذي حنكته الحياة وتعلم منها فهو يشيح بوجهه عن هذا المبدأ المجرد «إما... أو» ليُبقي على العيني.

٨١ - (ب) - أمّا في المرحلة الجدلية، فإن هذه التحديات والصيغ النهائية تنسخ نفسها، وتنقلب إلى أضدادها.

(١) - ولكن المبدأ الجدلي عندما يستخدمه الفهم وحده، وفي شيء من الاستقلال، خصوصاً في تطبيقه له على النظريات الفلسفية، فإننا نجد الجدل... Dialectic يتحول إلى مذهب للشك، تبدو فيه نتيجة نشاطه على أنها سلب محض.

(٢) - ألف الناس أن ينظروا إلى الجدل... Dialectic على أنه فن عَرَضي، يؤدّي بعبثه إلى الخلط وإبراز التناقض في الأفكار المحددة الواضحة، ومن هنا عُدَّ هذا التناقض تناقضاً ظاهرياً أو هو لا شيء، إذ الأفكار تخلو منه، كما قيل إن الواقع الحقيقي ينتمي إلى أفكار الفهم الأصلية.

والواقع أن الجدل لا يكون، في الأعم الأغلب، إلّا ضرباً من الحجج الذاتية تتأرجح بين تأييد شيء وتفنيده. بينما يُخفي غياب الفكر الأصيل حدة الذهن التي تؤدي إلى ظهور مثل هذه الحجج. غير أن الجدل هو الطابع الحقيقي والمناسب لماهية كل شيء يصفه الفهم المحض فهو قانون الأشياء المتناهية وهو قانون المتناهي ككل. ويختلف الجدل عن

«التفكير الانعكاسي». فالتفكير الانعكاسي هو، أولاً، تلك الحركة التي تجاوز الصفة المعزولة للشيء التي تعطيه سمة ما وتبرز نسبيته، في حين أنها تورثه، في جوانب أخرى، شرعيتها المعزولة. أمّا الجدل فهو يعني الميل المستمر الذي نتجاوز بواسطته التحديد، وأحادية الجانب لصفات الفهم بحيث توضع في وضعها الصحيح، أي يتضح ما فيها من سلب لأن الشيء المتناهي يطمس معالم نفسه، ويضع نفسه جانباً. وإذا ما فُهم المبدأ الجدلي على هذا النحو فسوف يكون روح التقدم العلمي وحياته، كما سيكون الدينامية التي تُضفي وحدها الارتباط المحايث والضرورة الكامنة في جسم العلم. وباختصار سيظهر المبدأ الجدلي على أنه هو الذي يُشكل ما هو حقيقي وواقعي في معارضة ما هو خارجي، وهكذا يرتفع فوق المتناهي(٤).

(إضافة)

١ - إنه لمن الأهمية بمكان أن ندرك طبيعة الجدل وأن نفهمها فهماً سليماً. فالجدل، بصفة عامة، هو مبدأ كل حركة وكل حياة، وكل ما يتم عمله في عالم الواقع، بل إنه أيضاً روح كل معرفة تكون حقاً علمية(٥). إنه في طريقة النظر المألوفة إلى الأشياء نجد أن رفض التقيد بالخصائص المجردة للفهم يبدو وكأنه مسألة إنصاف أو عدالة، فهو يتطلّب وفقاً للمثل المعروف «عش، ودع غيرك يعيش»، أن يكون لكل دوره. بمعنى أن نسلّم بأحدهما كما نسلّم بالآخر على السواء. ولكننا حين نمعن النظر أكثر من ذلك، يتضح لنا أن تحديدات المتناهي لا تأتي من الخارج فحسب، بل إن

---

(٤) قارن ما يقوله فشته في المجلد الثاني من مجموعة أعماله ص ٣٧: «ومع ذلك فلسنا نحن الذين نقوم بعملية التحليل: وإنما المعرفة هي التي تحلل نفسها، وهي تستطيع أن تفعل ذلك لأنها في كل وجودها لا توجد إلاّ من أجل ذاتها».. الخ. من تعليقات ولاس ص ٤٠٩ (المترجم).

(٥) لاحظ أن كلمة «علمية» عند هيجل تعني «فلسفية»، فهو في كثير من الأحيان يستخدم كلمة العلم بمعنى الفلسفة (المترجم).

طبيعته نفسها هي التي تتسبب في إلغائه فنحن نقول، مثلاً، إن الإنسان فانٍ، ويبدو أننا نظن أن سبب فنائه أو موته، يأتي من الظروف الخارجية وحدها، ولو صحّت هذه النظرة لكانت للإنسان خاصيتان منفصلتان هما: خاصية الحياة، وخاصية الفناء أو الموت. ولكن النظرة الصحيحة هي أن الحياة، بما هي كذلك، تحمل في طيّاتها جرثومة الموت، وأن المتناهي بما أنه يناقض نفسه أصلاً فهو يتضمن إلغاء ذاته.

ويتعين علينا، من ناحية أخرى، ألّا نخلط بين الجدل... Dialectic والسفسطة... Sophistry المحض، التي تقوم ماهيتها في الحقيقة على الأخذ بمبدأ جزئي مجرد ومعزول، وتعتبره، في كل مرة مناسباً لمصلحة الفرد واهتمامه وموقفه الخاص في لحظة معينة. خذ مثلاً هذا الموقف: إن العناية بوجودي الفعلي، وبامتلاكي لوسائل الوجود، هي في حد ذاتها باعث قوي على السلوك، لكني لو حصرتُ نفسي في التأكيد على أهمية هذه العناية أو الدافع لما فيه الصالح، لي، واستنتجت أن بإمكاني أن أسرق أو أن أخون وطني، فإننا نصل إلى حالة السفسطة. وبالمثل، هناك مبدأ حيوي في السلوك وهو أنني لا بدّ أن أكون حراً من الناحية الذاتية، بمعنى أنني لا بدّ أن أكون على بصيرة بما أفعل وعلى اقتناع بصوابه... ولكني إذا ما ركزت على هذا المبدأ وحده فإنني أقع في السفسطة، لأن هذا المبدأ سوف يطيح بكل مبادىء الأخلاق ويقلبها رأساً على عقب. والجدل يختلف اختلافاً تاماً عن مثل هذا الضرب من المحاجة الشخصية المتحزبة: إنه يستهدف دراسة الأشياء في طبيعة وجودها ذاتها وفي حركتها، ومن ثم يستهدف البرهنة على تناهي مقولات الفهم ذات الجانب الواحد.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الجدل ليس شيئاً جديداً في الفلسفة، فقد كان موجوداً عند القدماء من الفلاسفة: ونستطيع أن نعدّ أفلاطون مخترع الجدل أو مكتشفه(٦)، وترتكز جدارته واستحقاقه لهذه التسمية على

---

(٦) يذهب جمهرة مؤرخي الفلسفة اليونانية إلى أن زينون الإيلي هو مخترع الجدل مشايعين في ذلك أفلاطون وأرسطو، وهيجل نفسه يقول: «إن أهم ما يميّز زينون الإيلي هو الجدل الذي يبدأ به =

أن الفلسفة الأفلاطونيّة كانت أول من قدّم صورة علمية حرة عن الجدل، فضلاً عن أنها أول صورة موضوعية كذلك. ولقد كان سقراط هو الذي وضع العنصر الجدلي في صورته الذاتية بصفة خاصة، وهذا ما ينبغي علينا أن نتوقعه من الطابع العام لتفلسفه ـ وهي الصورة التي تبدو في التهكم... Irony. ولقد اعتاد أن يمارس جدله **أولاً**: ضد المفاهيم الشائعة. **وثانياً**: ضد السوفسطائية على وجه الخصوص. ولقد جرى سقراط في مناقشاته على أن تصنّع الرغبة في معرفة أكثر وضوحاً للموضوع المطروح للنقاش. ثم بعد أن يسأل كل ما يحلو له من أسئلة، ينتهي بمُحاوِرِهِ إلى عكس ما أعلن صحته في البداية. فلو زعم السوفسطائيون، كما حدث، مثلاً، أنهم معلمون، فقد استطاع سقراط بسلسلة من الأسئلة أن يجبر واحداً منهم وهو بروتاجوراس... Protagoras على الاعتراف بأن جميع ألوان التعلم ما هي إلّا تذكر(7). ولقد استخدم أفلاطون الجدل في محاوراته بدقة أكثر ليوضح تناهي حدود الفهم الثابتة والحادة كلها. وهكذا استطاع في محاورة بارمنيدس... Parmenides(8)، أن يستنبط الكثير من الواحد، وأن يتبيّن، مع ذلك، أن الكثير لا يستطيع إلّا أن يُعرّف نفسه على أنه الواحد. وهكذا عالج أفلاطون الجدل بأسلوبه العظيم. أمّا في العصور الحديثة فقد كان كانط... Kant، بصفة خاصة، هو الذي أخرج الجدل من عالم النسيان ليعطيه المكانة التي يستحقها. ولقد فعل ذلك، كما سبق أن رأينا في الفقرة رقم ٤٨، أثناء شرحه لنقائض العقل... Anti-nomies of Reason. وليست مشكلة هذه النقائض عملاً ذاتياً محضاً يتأرجح بين مجموعة وأخرى من المبررات، ولكنها تخدمنا، في أن تُبيّن لنا أن كل

= تاريخه»... «محاضرات في تاريخ الفلسفة» ـ المجلد الأول ص ٢٦١ من الترجمة الإنجليزية (المترجم).

(7) عرض أفلاطون لنظريته التي تقول: «إن المعرفة تذكر» في كثير من محاوراته مثل محاورة فيدون حيث يقول: «إذا نحن بعد كسب المعرفة، لم ننس ما كنا قد كسبنا، فلا بدّ أنا قد ولدنا ومعنا المعرفة دائماً، وسنظل أبداً على علم بها»... الخ. ص ١٤٣ من ترجمة د. زكي نجيب محمود. كما عرض للنظرية نفسها في محاورة مينون، وفايدروس (المترجم).

(8) قارن محاورة بارمنيدس لأفلاطون ١٦٦ (المترجم).

قضية مجردة من قضايا الفهم، حين نتناولها في طبيعتها الدقيقة المعطاة، تنقلب من تلقاء نفسها إلى ضدها.

ومهما يحاول الفهم أن يناوىء نشاط الجدل، فإنه يتعيّن علينا ألاّ نفترض على الإطلاق أن التعرّف على وجود الجـدل عمل يقتصـر على الفيلسوف وحده، بل الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الجدل يُعبر عن قانون نشعر بوجوده في جميع مستويات الوعي الأخرى، وفي التجربة بصفة عامة. فكل ما يحيط بنا يمكن أن يُنظر إليه على أنه مثال على الجدل. ونحن على وعي بأن جميع الأشياء متناهية وبدلاً من وجودها المستقر النهائي نعرف أنها، على العكس، متغيرة ومتحوّلة. وهذا هو، على وجه الدقة، ما نعنيه بجدل المتناهي، الذي يصبح المتناهي بواسطته، ضمناً أو بالقوة، شيئاً آخر غير ما هو عليه. فالجدل في المتناهي يضطره إلى أن يجاوز حالته المباشرة أو وجوده الطبيعي، ويتحول فجأة إلى ضده. ولقد سبق أن وحدّنا (في الفقرة رقم ٨٠) بين الفهم والفكرة الشائعة عن خيرية الله، ويمكننا الآن أن نلاحظ في الجدل، بنفس المعنى الموضوعي، أن مبدأ الجدل يقابل فكرة قُدرة الله وقوته. ولقد سبق أن قلنا إن كل ما هو موجود في العالم المتناهي فانٍ أو هالِكٌ، وفي هذا القول نجد الجدل قوة كلية لا تُقاوم، ولا يبقى أمامها شيء مستقر مهما تخيل الشيء لنفسه من ثبات واستقرار. صحيح أن مقولة القوة لا تستوعب عمق الطبيعة الإلهية، أو فكرة الله، ولكنها تشكل، يقيناً، عنصراً حيوياً في كل وعي ديني.

وبغض النظر عن هذه الموضوعية العامة للجدل، فإننا نجد آثاره في جميع المجالات الجزئية: في العالم الطبيعي والعالم الروحي على السواء: خذ مثلاً، حركة الأجرام السماوية، تجد أن أحد الكواكب في هذه اللحظة في مكان ما، ولكنه بالقوة (ضمناً) يمكن أن يوجد في مكان آخر، وإمكانية الوجود هذه يحققها الكوكب بالفعل إذا ما تحرك. وبالمثل فإن العناصر «الفزيائية»[٩] تبرهن على أن طبيعتها جدلية، وعملية التغيرات في الأرصاد

---

(٩) المقصود بالعناصر الفزيائية ما كان يسمى بالعناصر الطبيعية الأربعة وهي النار والهواء، =

الجوية تبرهن على ما بها من جدل، إنها نفس الدينامية الموجودة في جذور كل عملية طبيعية أخرى، وهي في وجودها تدفع الطبيعة إلى الخروج عن ذاتها. ولكي نوضح الجدل في العالم الروحي لاسيما في مجال القانون والأخلاق، فإنه يكفي أن نتذكر فحسب كيف تبرهن لنا التجربة العامة على أن الحد الأقصى لحالة من الحالات أو لفعل من الأفعال ينقلب فجأة إلى ضده. ولقد وجد هذا الضرب من الجدل بطرق شتى في كثير من الأمثال: فهناك مثل يقول: «العدل المطلق، ظلم مطلق». وهو يعني أنك إذا ما طبقت حقاً من الحقوق المجردة إلى حده الأقصى فإنك تقوم بعمل خاطىء. ونحن جميعاً نعرف أن الحد الأقصى للفوضى، في الحياة السياسية، والحد الأقصى للاستبداد يؤدّي، عادة، كل منهما إلى الآخر. ونحن نجد الجدل في مجال الأخلاق في هذه الأقوال المعروفة جيداً: «الغرور يسبق الانهيار» و«سرعان ما تفلّ السكين الحادة»، و«المفرط في الخداع والحيلة يخدع نفسه»[١٠]. ومن هنا نتبين أن كل شيء في الحياة سواء أكان من الأمور الوجدانية أو الجسمية أو العقلية يكمن الجدل في طبيعته. ونحن نعرف أن الدرجات القصوى للألم والفرح ينقلب إحداها إلى الأخرى، فالقلب المفعم بالفرح يُعبر عن فَرَحِهِ بالدموع، وغالباً ما يعبّر الحزن العميق عن نفسه بابتسامة.

٢ ـ ينبغي ألاّ يُنظر إلى مذهب الشك على أنه مجرد نظرية في الشك: فالأدنى إلى الصواب أن يُقال إن الفيلسوف الشاك ليس لديه أدنى شك في موقفه الذي ينظر منه إلى الوجود المتناهي كله ويعتبره عدماً. إذْ من يشك،

= والتراب، والماء. أمّا تغيرات الأرصاد الجوية فمن أمثلتها العواصف، والزلازل.. الخ. وقارن فيها بعد فقرات ٢٨١ ـ ٢٨٩ من الموسوعة. من تعليقات ولاس ص ٤٠٩ (المترجم).

(١٠) هناك كثير من الأمثال العربية التي تعبر عن الفكرة الجدلية التي يشرحها هيجل هنا. فهناك مثل يقول «إذا اشتد الكرب هان»، أو «أضيق الأمر أدناه إلى الفرج»، و «ما تتم الحيلة إلاّ على الشاطر»، و«العنب إنْ صحَّ فَسُدَ، وإنْ فَسُدَ صح».. الخ. وكذلك قول النبي داود «قبل الكسر الكبرياء، وقبل السقوط تشامخ الروح» ـ سفر الأمثال الإصحاح السادس عشر آية ١٨. (المترجم).

هو وحده الذي يظل متعلقاً بأمل أن ينحلّ شكه. وأن هذه النظرة، أو تلك، من وجهات النظر التي يتأرجح فيها سوف تتحول إلى نظرة ثابتة وحقيقية. أمّا مذهب الشك الحقيقي فهو أمر مختلف عن ذلك أتم الاختلاف. إنه قنوط كامل ويأس تام في كل ما يحسبه الفهم ثابتاً وراسخاً. والشعور الذي يبعثه هو الراحة التامة، والسكينة الداخلية. وهذا هو، على الأقل، مذهب الشك عند القدماء، وبصفة خاصة كما يعرضه سكستوس امبريقوس... Sextus Empiricus(١١) في كتاباته التي ظهرت في الفترة المتأخرة لروما ـ وهو مذهب كان من الناحية النسقية تكملة أو تتمة للمذاهب الدجماطيقية عند الرواقية والأبيقورية. أمّا مذهب الشك الحديث الذي سبقت الإشارة إليه (قارن فيما سبق فقرة رقم ٣٩) فهو يختلف عن هذا المذهب اختلافاً ظاهراً ويتميز عنه تمييزاً دقيقاً، وهو المذهب الذي سبق الفلسفة النقدية من ناحية، وانبثق عنها من ناحية أخرى. وهذا المذهب الشكّي الحديث يقوم، أساساً، على إنكار حقيقة عالم ما فوق الحس وما يحمله من يقين، كما أنه يعتمد على وقائع الحس، وعلى الاحساسات المباشرة التي ينبغي علينا أن نبقى ملازمين لها.

ولا يزال الناس حتى يومنا الراهن يعتبرون المذهب الشكي العدو اللدود لكل معرفة إيجابية، ومن ثم عدواً للفلسفة، على اعتبار أن الفلسفة تختص بالمعرفة الإيجابية. ولكن يبدو أن هناك سوء فهم في مثل هذه الأقوال. ذلك لأن الفكر المتناهي الخاص بالفهم المجرد هو وحده الذي يخشى المذهب الشكي لأنه لا يستطيع الصمود أمامه: أمّا الفلسفة فهي تشمل مبدأ الشك، وتعتبره وظيفة ثانوية من وظائفها، وهي تشمل هذا المبدأ في صورة الجدل. أمّا إذا أردنا أن نميّز بين الفلسفة وبين المذهب الشكي فإننا نقول إن الفلسفة لا تقنع بنتيجة الجدل السلبية الخالصة. إن الفيلسوف الشاك يخطىء فهم القيمة الحقيقية للنتيجة التي انتهى إليها حين

---

(١١) كان طبيباً في القرن الثاني الميلادي اعتنق مذهب الشك وسُمي امبريقوس أي التجريبي لنزعته التجريبية من كتبه «الحجج البيرونية»، و«في الرد على الفلاسفة»، وفي «الرد على العلماء». (المترجم).

يظن أنها ليست أكثر من سلب خالص وبسيط، لأن السلب الذي يظهر نتيجة لسير الجدل هو، بما أنه نتيجة، إيجاب في الوقت ذاته، إنه يحتوي على ما نتج عنه فيمتصه في جوفه ويجعله يشكل جانباً من طبيعته ذاتها. غير أننا لو تصورنا المرحلة الجدلية على هذا النحو، لوجدنا أنها تتسم بالسمات التي تُميِّز المرحلة الثالثة من الحقيقة المنطقية، وهي صورة النظرية، أو الصورة الإيجابية للعقل[١٢].

٨٢ ـ (حـ) ـ المرحلة النظرية أو المرحلة الإيجابية للعقل وهي تدرك وحدة الحدود (أو القضايا) في تضادها ـ أو هي الإثبات الإيجابي الذي يشمل بداخله تفككها وتحولها.

١ ـ نتيجة الجدل إيجابية، إذ لها مضمون محدد، أو لأنها ليست عدماً فارغاً أو مجرداً، وإنما هي سلب لقضايا نوعية خاصة موجودة في قلب النتيجة ـ لنفس السبب الذي كانت من أجله نتيجة ولم تكن شيئاً مباشراً.

٢ ـ وينتج عن ذلك أن هذه النتيجة «العقلية»، رغم أنها فكرة فقط ومجردة، فإنها مع ذلك عينية أيضاً وليست وحدة صورية بسيطة، وإنما هي وحدة بين قضايا متميزة. وعلى ذلك فالأفكار الصورية، والتجريدات البسيطة ليس لها مكان في فلسفة لا تتعامل إلا مع الأفكار العينية وحدها.

٣ ـ ومن هنا نستطيع أن نقول إن منطق الفهم موجود في قلب المنطق النظري، ويمكن أن نستخرجه بعملية بسيطة هي حذف العنصر الجدلي أو العقلي، من المنطق النظري. وعندما نفعل ذلك نصل، كالمنطق الشائع، إلى تجميع وصف لضروب من صور الفكر وأحكامه يُنظر إليها على أنها لامتناهية مع أنها في حقيقتها متناهية[١٣].

---

(١٢) قارن فيما سبق فقرة ٧٩ حيث يتحدث هيجل عن ثلاث مراحل للفكرة المنطقية: مرحلة الفهم ثم العقل السلبي وأخيراً العقل النظري أو الإيجابي (المترجم).

(١٣) سوف يتضح في القسم الثالث من المنطق الهيجلي الخاص بالفكرة الشاملة أنه يشمل في جوفه المنطق الصوري كله، وكذلك منطق كانط ـ قارن كتابنا المنهج الجدلي ص ٢٢٨ وما بعدها. (المترجم).

(إضافة)

لو أننا نظرنا إلى ما تتضمنه العلة العاقلة... Reason الحقيقية للعالم فحسب، دون أن ننظر في الكيفية التي تضمنته فيها، لكنا نقوم بعمل لا يقتصر على الفلسفة وحدها، وإنما هو حق لكل موجود بشري مهما تكن ثقافته، أو درجة نموه الذهني، وهو حق يبرر تسمية القدماء للإنسان بالموجود العاقل. إن الطابع العام الذي تجعلنا التجربة ندرك من خلاله، أول الأمر، النظام العقلي للأشياء إنما جاء عن طريق اعتقاد مُسلم به ولا يقوم على العقل.

ولقد سبق أن ذكرنا في الفقرة رقم ٤٥ أن خاصية العقل هي أن يكون غير مشروط، وأن يكون، بالتالي، محتوياً على ذاته، ومحدداً لنفسه. وبهذا المعنى فقد أصبح الإنسان، من بين الكائنات جميعاً، على وعي بالنظام العقلي عندما عرف الله، وعرّفه على أنه الموجود الذي يحدد ذاته على نحو تام. وبالمثل فإن وعي المواطن بوطنه وبقوانين بلاده هو إدراك لعالم العقل ما دام ينظر إليها على أنها قوى غير مشروطة، وعلى أنها قوى كلية يتعين عليه أن يُخضع لها إرادته الفردية، وبنفس المعنى تكون معرفة الطفل وإرادته عقليتين حين يعرف إرادة والديه ويخضع لها.

وحين نحاول الآن أن نحوّل هذه الوقائع العقلية (وهي بالطبع عقلية - إيجابية) إلى مبادىء نظرية، فإن الشيء الوحيد المطلوب هو تحويلها إلى فكر. وتستخدم كلمة «النظر... Speculation» في الحياة المألوفة، في الأعم الأغلب، بمعنى غامض للغاية، وبمعنى ثانوي في الوقت ذاته، على نحو ما نستخدمها في الأعمال التجارية والزواج[١٤]. لكنا نعني بالنظر (العقلي) أمرين **الأول**: هو أن ما يوجد أمامنا بطريقة مباشرة ينبغي أن يختفي ويزول. **والثاني**: هو أن الموضوع الذي يكون أمام الفكر النظري،

(١٤) كلمة... Speculation التي تعني النظر العقلي والتأمل والتفكير تعني كذلك المضاربة في البورصة. كما تعني المخاطرة في حالة الزواج أيضاً، وهذه المعاني لا ترتبط في اللغة العربية بكلمة «النظر أو التأمل» ولهذا لا يتضح الفكرة التي يريد هيجل إبرازها والتي يعتمد فيها على الاستخدامات المختلفة للكلمة (المترجم).

رغم أنه يكون في بدايته ذاتياً فحسب، فإنه لا بدّ أن يتحقق، وأن يتحول إلى الموضوعية.

وما قيل في الماضي عن الفكرة يمكن أن يُطبّق على هذا الاستخدام الشائع لكلمة «النظر»، ويمكن أن نُضيف أن الناس الذين يُسلكون أنفسهم في عداد المثقفين يتحدثون عن «النظر»، كما لو كان شيئاً ذاتياً خالصاً. فهم يقولون إن أية نظرية عن الشروط أو الأوضاع الخاصة بالطبيعة أو الروح يمكن أن تكون رائعة وسليمة بوصفها مسألة «نظر»، لكنها تناقض التجربة، ولا يمكن، في الواقع، التسليم بشيء من هذا القبيل. والجواب على ذلك هو أن «النظر» في معناه الحقيقي، ليس مجرد شيء ذاتي فحسب لا من حيث البداية ولا من حيث النهاية: وإنما هو يُعبِّر، على العكس، عن شيء يعلو على القضايا التي تتعلق بما هو ذاتي وما هو موضوعي، أي القضايا التي لا يستطيع الفهم تجاوزها ولا امتصاصها في جوفه. أمّا النظر فهو يجاوز هذه القضايا ويمتصها في جوفه ويثبت طبيعته العينية الخاصة التي تشمل كل شيء. ومن ثمّ فإن أية قضية أحادية الجانب لا تستطيع، على الإطلاق أن تعبّر عن حقيقة نظرية. فإذا قلنا مثلاً إن المطلق هو اتحاد الذاتي والموضوعي، فنحن بلا شك على صواب إلاّ أن مثل هذه القضية تعبّر عن جانب واحد فقط، لأننا حرصنا على إبراز اتحادهما فقط وركزنا عليه، متناسين أن الذاتي والموضوعي ليسا في الحقيقة، متحدين فحسب، وإنما هما كذلك متمايزان.

ويمكن أن نلاحظ كذلك أن الحقيقة النظرية تشبه في معناها إلى حد كبير ما يُسمى بالمذهب الصوفي. . . Mysticism بالمعنى الخاص الذي يُستخدم فيه هذا المصطلح في التجربة الدينية وفي النظريات الدينية. ومصطلح مذهب التصوف، يطلق بصفة عامة، في الوقت الحاضر على ما هو غامض، وما لا يمكن إدراكه أو فهمه. ولقد أطلقت جماعة هذا الإسم، على ما بين هذه الطوائف من اختلاف في درجة الثقافة وطرق التفكير، على ما هو حقيقي وما هو واقعي، في حين أطلقته جماعة أخرى على ما يرتبط بالخرافة والخداع. ولا بدّ أن نلاحظ أن غموض مذهب التصوف يرجع إلى مَلَكَة

الفهم التي تسير على مبدأ الهوية المجردة، في حين أن التصوف، بوصفه مرادفاً لما هو نظري، هو الوحدة العينية لتلك القضايا التي يُسلم بها الفهم منفصلة ومتضادة. ولو أن أولئك الذين يأخذون التصوف على أنه الحقيقة العليا، قنعوا بأن يتركوه في غموضه الأصلي المطبق، لدلّ سلوكهم هذا على أنهم هم أيضاً، مثل خصومهم، يعتقدون أن التفكير يعني الهوية المجردة، ولكان يمكن من ثمّ الوصول إلى الحقيقة، في نظرهم، بنبذ الفكر، والإقلاع عنه أو كما قيل مراراً بجعل العقل أسيراً أو مقيداً. غير أن التفكير المجرد للفهم، كما سبق أن رأينا، لا هو مطلق، ولا هو ثابت، وإنما هو يتجه أو يميل باستمرار نحو التفكك والتحلل ثم ينقلب إلى ضده، مع أن العقل يعني على العكس أنه يشتمل في جوفه على هذه الأضداد بوصفها عناصر جوهرية. ومن هنا يمكن أن يُقال كذلك عن العلة العاقلة... Reason للعالم، إنها صوفية أو ذات معنى روحي... Mystical، لا لأن الفكر لا يستطيع أن يصل إليها، أو يفهمها في آن معاً، وإنما لأنها تقع فقط خارج نطاق الفهم.

٨٣ ـ وينقسم المنطق داخلياً ثلاثة أقسام هي:

١ ـ نظرية الوجود.
٢ ـ نظرية الماهية.
٣ ـ نظرية الفكرة أو الفكرة الشاملة.

ومعنى ذلك أنه في نظريته عن الفكر يدرس:

(١) الفكر في مباشرته، أو الفكرة الشاملة ضمناً أو بالقوة أو على شكل جرثومة.

(٢) الفكر في انعكاسه وتوسطه: أي الوجود للذات ومظهر الفكرة الشاملة.

(٣) الفكر في عودته إلى نفسه، وتطوره الذي يبدأ من ذاته أعني الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها.

(إضافة)

هذا التقسيم الداخلي للمنطق، شأنه شأن المناقشة السابقة كلها حول طبيعة الفكر، هو تقسيم على سبيل التوقع، أمّا تبريره، والمراهنة عليه، فإنها لا تكون إلّا نتيجة لدراسة الفكر نفسه بالتفصيل. ذلك لأن البرهنة في الفلسفة تعني أن تبين كيف أن الموضوع بذاته، ومن ذاته، يجعل نفسه على ما هو عليه[١٥]. وأمّا العلاقة بين هذه المراحل الثلاث للفكر، أو للفكرة المنطقة، فهي على النحو التالي:

إننا نصل إلى الحقيقة في المرحلة الثالثة، أي مع الفكرة الشاملة... Notion وحدها، أو بدقة أكثر: إن الفكرة الشاملة هي حقيقة كل من الوجود والماهية[١٦]، فكل منهما حين يتأكد في عزلته وانفصاله، فإنه لا يمكن أن يكون إلّا شيئاً غير حقيقي. فالأول، أي الوجود، غير حقيقي لأنه مباشر بصفة خاصة.

والثاني، أو الماهية، لأنه متوسط بنوع خاص. وقد يسأل سائل ولماذا، إذن، نبدأ بالأفكار الخاطئة، ولا نبدأ في الحال بالفكرة الصحيحة؟ وجوابنا على ذلك هو أن الحقيقة التي تستحق هذا الإسم، يتعين عليها أن تثبت حقيقة نفسها، وهو إثبات يتمّ في دائرة المنطق عندما تبرهن الفكرة الثانية في النهاية على أنها هي نفسها: ما يتوسط نفسه بنفسه، ومن ثم حين تبرهن على أنها، في الوقت ذاته، مباشرة حقاً. وهذه العلاقة بين مراحل الفكرة المنطقية الثلاث تظهر في صورة عينية حقيقية على النحو التالي: نحن نعرف الله، الذي هو الحقيقة، في حقيقته، أعني على أنه الروح المطلق، بمقدار ما نستطيع فحسب أن نعرف أن العالم الذي خلقه الله ـ أي الطبيعة والروح المتناهية في اختلافه مع الله، غير حقيقي.

---

(١٥) معنى ذلك أن البرهنة في الفلسفة كما يتصورها هيجل هي إظهار الضرورة العقلية في الموضوع الذي ندرسه (المترجم).

(١٦) لاحظ أنه يتحدث هنا عن أقسام المنطق، والمرحلة الثالثة هي آخر أقسام المنطق وهي مرحلة الفكرة الشاملة التي هي مركب من مرحلة الوجود والماهية السابقين، وبالتالي فهي تعبر عن حقيقتهما معاً. (المترجم).

فهرس تحليلي

مقدمة عامة بقلم المترجم

أولاً: الموسوعة من الخارج

موسوعة العلوم الفلسفية بإيجاز لهيجل

الفصل الأول

مقدمة

الفصل الثاني
فكرة تمهيدية

الفصل الثالث

أول موقف للفكر تجاه الموضوعية

الفصل الرابع
ثاني موقف للفكر تجاه الموضوعية

الفصل السادس
تعريف وتقسيم أبعد للمنطق

المنطق ينقسم داخلياً ثلاثة أقسام:
(١) ـ نظرية الوجود ـ الفكر في مباشرته.
(٢) ـ نظرية الماهية ـ الفكر في انعكاسه وتوسطه
(٣) ـ نظرية الفكرة الشاملة الفكر وقد عاد إلى نفسه

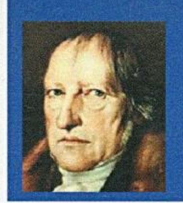
صدر في المكتبة الهيجلية

١ ـ محاضرات في فلسفة التاريخ (المجلد الأول) (العقل في التاريخ)	هيجل
٢ ـ المنهج الجدلي عند هيجل	د. إمام عبد الفتاح إمام
٣ ـ المنطق وفلسفة الطبيعة	ولتر ستيس
٤ ـ فلسفة الروح	ولتر ستيس
٥ ـ أصول فلسفة الحق (المجلد الأول)	هيجل
٦ ـ موسوعة العلوم الفلسفية (المجلد الأول)	هيجل
٧ ـ محاضرات في فلسفة التاريخ (المجلد الثاني) (العالم الشرقي)	هيجل
٨ ـ جدل الفكر	د. إمام عبد الفتاح إمام
٩ ـ جدل الطبيعة	د. إمام عبد الفتاح إمام
١٠ ـ جدل الإنسان	د. إمام عبد الفتاح إمام
١١ ـ حياة يسوع	هيجل
١٢ ـ نظرية الوجود عند هيجل	هربرت ماركيوز
١٣ ـ هيجل والدولة	اريك وايل

يطلب من دار التنوير

. المسيحية والهيجلية	فيسارد
. الإلزام والالتزام بين كانط وسارتر	د. محمد هاشم
. التحليل اللغوي لدى فلاسفة مدرسة اكسفورد	د. صلاح اسماعيل عبد الحق
. برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم	د. السيد شعبان حسن
. النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز	د. حسن محمد حسن
. فلسفة الفن عند كاسيرر	د. محمد مجدي الجزيري
. فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية	د. حبيب الشاروني
. فلسفة فرنسيس بيكون	د. حبيب الشاروني
. السببية في العلم	السيد نفادي
. فكرة الارادة عند شوبنهاور	د. السيد شعبان حسن
. الموضوعية في العلوم الانسانية	د. صلاح قانصوه
. فلسفة العلم	د. صلاح قانصوه
. نظرية القيم في الفكر المعاصر	د. صلاح قانصوه
. ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور	د. سعيد محمد توفيق
. الوحدة والتعدد في الفكر العلمي الحديث (هنري بوانكاري وقيمة العلم)	الميلودي شغموم
. الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم	د. السيد نفادي
. فكرة الألوهية عند افلاطون وأثرها في الفلسفة الغربية والإسلامية	د. مصطفى حسن النشار
. دلتاي وفلسفة الحياة	د. محمود سيد أحمد
. العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكنط)	محمد عثمان الخشت
. فلسفة التاريخ عند فيكو	د. عطيات محمد أبو السعود
. فلسفة الأخلاق عند نيتشه	يسري ابراهيم
. نظرية النسبية والمعرفة القبلية	هانز رايشنباخ

. الأسس الفلسفية للفيزياء	رودولف كارناب
. رسالة في اللاهوت والسياسة	اسبينوزا
. تعالي الأنا موجود	جان بول سارتر
. تربية الجنس البشري	لسنج
. نظام الخطاب	ميشيل فوكو
. قيمة العلم	هنري بوانكاري
. بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية	ماكس هوركهايمر
. جدل الحب والحرب	هيراقليطس
. الايديولوجية (وثائق من الأصول الفلسفية)	ميشيل فاديه
. التأريخ للفلسفة	كارل ياسبرز
. نصوص من الفلسفة المسيحية	اوغسطين، انسيلم، الاكويني
. دعوة للفلسفة	ارسطو



موسوعة العلوم الفلسفية

الكتاب الذي نقدم للقراء اليوم في سلسلة « المكتبة الهيجلية » هو نص هام من نصوص هيجل: وهو كتابه الشهير « موسوعة العلوم الفلسفية »، وهو الكتاب الثالث في الترتيب الزمني لكتب أربعة هامة أصدرها هيجل في حياته وهي:

١ ـ ظاهريات الروح (١٨٠٧).

٢ ـ علم المنطق (١٨١٢ ـ ١٨١٦).

٣ ـ موسوعة العلوم الفلسفية (١٨١٧).

٤ ـ أصول فلسفة الحق (١٨١٢).

واذا كانت موسوعة العلوم الفلسفية تعرض علينا النسق الهيجلي كله أي: المنطق، فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح، فإن هذه الفصول التي يضمها كتابنا هذا ـ أشبه بالمقدمة الطويلة لهذا النسق، فهي تعرض علينا الأفكار الرئيسية فيه، كما تنتهز الفرصة لكي تناقش المذاهب الأخرى لتعرض علينا ما فيها من جوانب قوة وجوانب ضعف . . . الخ

« د. امام عبد الفتاح امام »

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١

Email: kansopress@yahoo.com

توزيع دار الفارابي